JOHANNA BREIDENBACH

Das Gebet als metaphorischer Prozess

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
90

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

90



Johanna Breidenbach

Das Gebet als metaphorischer Prozess

Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader

Mohr Siebeck

Johanna Breidenbach, geboren 1983; Studium der Ev. Theologie in Bonn, Jerusalem, Mainz und Marburg; 2014–2019 Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Zürich bei Christiane Tietz; Pfarrerin in der Reformierten Kirchgemeinde Eulachtal.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-162102-4 / eISBN 978-3-16-162103-1
DOI 10.1628/978-3-16-162103-1

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *https://dnb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden. Erschienen bei Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com.

Printed in Germany.

Meiner Mutter
Dem Andenken meines Vaters

Dank

Diese Arbeit wurde im Winter 2019 an der theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommen. Sie wurde gefördert von der Luther-Stiftung der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau und dem Schweizerischen Nationalfonds; letzterer hat zudem die Kosten für die Publikation übernommen.

Nun müsste man wohl neue Wörter erfinden, um den ganz unterschiedlichen Dank, den ich an dieser Stelle ausdrücken darf, in seinen Nuancierungen angemessen zu formulieren. Das Spektrum würde vielleicht reichen vom verbindlichsten Dank an die fremden Menschen in institutionellen Funktionen bis hin zu dem Dank, der gleichsam meinen Rettern zukommt. Aber es gibt keine neuen Wörter und braucht auch keine zu geben.

Zuerst danke ich herzlich meiner Doktormutter Frau Professorin Christiane Tietz, der der Beginn und der Abschluss dieser Arbeit zu verdanken sind, für ihre fürsorgliche und geduldige Begleitung, ihre ansteckende Liebe zur Theologie sowie ihre akademische Großzügigkeit, mit der sie mich hat forschen lassen.

Sodann danke ich herzlich Herrn Professor Daniel Bogner, der nicht nur die Mühe des Zweitgutachtens auf sich genommen hat, sondern mir auch bei der Durchquerung der Welt de Certeaus unendlich wertvolle Ratschläge gegeben und Mut zugesprochen hat.

Schließlich gilt mein tiefer Dank Pater Elmar Salmann, der in der größten Krise wie ein Gesandter am Spielfeldrand erschien und die entscheidenden Hinweise hinüberrief. Wenn also irgendwo auf den folgenden Seiten der Ball ins Netz geht, so ist das ihm und seiner Spielübersicht zu verdanken.

Auch Herrn Professor Samuel Vollenweider möchte ich herzlich danken, der meinen Gesprächsgesuchen mit dem Neuen Testament bereitwillig, hilfreich und gelehrsam entgegenkommen ist.

Viele Wegbegleiterinnen und Freunde haben mit Hinweisen, mit Resonanzen und ganz handfesten Hilfestellungen die Entstehung dieser Arbeit begleitet und unterstützt. Namentlich nennen möchte ich:

Dominik Weyl, als Anker und Gegenüber im Büro; Andreas Hunziker, der mir das „Du“ für Fremde beibrachte; Andreas Mauz, der einen kontinuierlichen Schein der Freude auf den Fakultätsfluren verbreitete; Hartmut von Sass, mit dem ich unversehens in herrliche Gespräche verwickelt wurde und die andere Seite Zürichs kennenlernte; Markus Höfner, der einfach alles weiß, was man ihn fragt, und sich immer Zeit nahm; Lucie Kaennel hat mich freundlich durch so

manches französische Hindernis navigiert; Michael Coors baute dieser Arbeit durch seine Hilfe beim Antragschreiben eine entscheidende Trittleiter; Marco Sorace hat mich durch einen Nebensatz in Kenntnis von einem Autor namens Michel de Certeau gesetzt; Stephan Lüttich nannte mir wichtigste Namen und versprühte den nötigen Humor; Joachim Negel brachte mich allererst in Berührung mit dem *Und* zwischen Denken und Beten.

Allen meinen lieben Freundinnen und Freunden und dem Stadtkloster Zürich danke ich für ihre Hoffnung, Liebe und Geduld. Jonas Najdzion danke ich für seine großen Arme und die Kenntnis des zweitbesten Zeitpunktes. (Ich verrate ihn, er ist jetzt.)

Danken möchte ich Frau Dr. Katharina Gutekunst, Markus Kirchner, Ilse König und Tobias Stäbler vom Verlag Mohr Siebeck für ihre geduldige und freundliche Begleitung der Veröffentlichung, und den Herausgebern der *Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie* für die Aufnahme in diese Reihe.

Schließlich sei an dieser Stelle den Bibliotheken der Universität Zürich und den Menschen gedankt, die in ihnen tätig sind; besonders der Zentralbibliothek und der Bereichsbibliothek der Theologischen Fakultät. Ihre Kompetenz, Dienstbereitschaft und Freundlichkeit über Jahre waren wie günstige Winde auf dem Weg über das Meer.

Elgg, im Juni 2023 Johanna Breidenbach

Inhaltsverzeichnis

Einstimmung

»Ach!«

Mit diesem Seufzer – laut László Földényi »das berühmteste ›Ach!‹ der Weltliteratur«[1] – endet Heinrich von Kleists *Amphitryon*.[2] Er wird geäußert von Alkmene, der keuschen Ehefrau des Feldherrn Amphitryon und glühenden Verehrerin des Göttervaters Jupiter. Während Alkmene auf ihren Gatten wartet, der sich seit Monaten auf einem Kriegszug befindet, begibt sich Jupiter in dessen Gestalt zu ihr. Er gibt sich als ihr – vom Krieg heimkehrender – Ehemann aus und verbringt mit ihr die Nacht, in der er sich alle Mühe gibt, sie aufs Höchste zu beeindrucken.

Denn der Gott ist unzufrieden, dass sich Alkmene stets ihren geliebten Amphitryon vorstellt, wenn sie zum ihm betet. Sie verteidigt sich zwar. Das Gesicht des Ehemannes falle ihr nun einmal unwillkürlich ein, und sie könne schließlich auch nicht nur zur »weißen Wand des Marmors« beten.[3] Doch der liebes- und abenteuerhungrige Jupiter, dem der Olymp ohne Liebe öde wird, möchte gerne als er selbst geliebt und anerkannt werden.[4] Deswegen begibt er sich zu Alkmene, um ihre Hingabe zu erzwingen. Das kann aber eben nur geschehen, wenn er als Gott im Mann erscheint. In der Folge sind die Gestalt des Ehemanns und des Gottes für Alkmene unheilvoll ineinander verwickelt. Den Gott wird sie auch in Zukunft nicht ohne den Mann denken können. Aber die Lust und die Hilfe, welche die Imagination bereithielt, sind vergangen, und übrig bleibt nur das schmerzliche Bewusstsein der eigenen Täuschbarkeit. Und das bedeutet auch: Wenn der perfide Plan Jupiters aufgeht, so wird sie Amphitryon nie wieder lieben, ohne an ihn, den Gott, zu denken. Das ungeteilte Herz Alkmenes ist entzweit.

---

[1] László F. Földényi, Heinrich von Kleist. Im Netz der Wörter, übers. v. Akos Doma (Batterien 66), München 1999, 19: »Alkmenes Seufzer, diese letzte ›*Äußerung*‹ in *Amphitryon*« ist »das berühmteste ›Ach!‹ der Weltliteratur«.

[2] Heinrich von Kleist, Amphitryon, in: *Heinrich von Kleist*, *Sämtliche Werke*, Berliner Ausgabe, Bd. I/4, hg. v. Roland Reuß/Peter Staengle, Basel/Frankfurt a. M. 1991.

[3] von Kleist, Amphitryon, 85.

[4] Vgl. von Kleist, Amphitryon, 85 f., 88. Vgl. Hans Dieter Zimmermann, Kleist, die Liebe und der Tod, Frankfurt a. M. 1989, 220.

Die Verwirrungen und Schmerzen, die entstehen, als der echte Amphitryon nach Hause kommt und von einer überraschten Gattin empfangen wird, die glaubt, er habe sich gerade erst nach einer glühenden Nacht von ihr verabschiedet, spitzen sich immer weiter zu bis zu einer finalen Gegenüberstellung der zwei Amphitryonen unter Waffen. Doch Jupiter löst in letzter Minute das von ihm gestiftete Unheil auf und gewährt Amphitryon als Wiedergutmachung seinen Wunsch nach einem wunderbaren Kind: Er verheißt dem gebeutelten Paar die Geburt des Helden Herkules und verabschiedet sich in den Olymp. Während sich ihr Mann schnell in der Situation zurechtfindet, bricht Alkmene zusammen und atmet nicht mehr.[5] Erst ganz zum Schluss findet sie wieder zu eben jenem Seufzer, von dem man nicht weiß: Ist es kein richtiges Wort *mehr* oder vielleicht *noch* keines? Kommt es unwillkürlich, oder möchte sie damit jemandem etwas sagen?

Földényi zufolge handelt es sich bei diesem Seufzer um einen »Ausdruck totaler Verwirrung«[6], denn nicht nur verliert Alkmene bei der Begegnung mit diesem Gott ihr Gottvertrauen, sondern sie wird sich zugleich selbst fremd. Gleich mehrere Versprechen wurden nicht gehalten: weder das ihres Herzens (nur Amphitryon treu zu sein), noch das des Glaubens an Gott (dass er der frommer Verehrung würdige Menschenvater ist), noch das der Liebe (unbezweifelbar und echt zu sein). Alkmene ist ihres inneren Friedens beraubt und wünscht sich angesichts ihres fehlbaren Verstands und Gefühls in die Wüste.[7]

Wie immer sind existenzielle Probleme bei Kleist auch Sprachprobleme. Földényi beschreibt Alkmenes Unglück als Sturz aus einer Welt, die rational erfassbar ist und sich in der Ordnung der Sprache bergen lässt. Doch, so heißt es weiter,

> es gibt keine andere Welt, in die sie ›übergehen‹ könnte (denn Jupiter setzt – Wittgenstein vorwegnehmend – ein Gleichheitszeichen zwischen der Welt und ihrer sprachlichen Formulierbarkeit). Aus deren Welt herausgerissen, ist Alkmene auch der Sprache beraubt. Das macht ihren Seufzer gefährlich und unberechenbar. Alkmene bieten sich mehrere Möglichkeiten […], doch sie alle können sie genausowenig mit der Welt versöhnen, wie ihr Seufzer sich in einen Dialog einfügen läßt.[8]

Kleists Figuren seufzen auch in anderen Stücken und zeigen damit in der Regel eine Sprachhemmung aus Überdruck an, d. h. einen Rededrang, der das, was zu sagen möglich wäre, weit übersteigt.[9] Seit der sogenannten Kant-Krise setzt

[5] Vgl. von Kleist, Amphitryon, 139.
[6] Földényi, Heinrich von Kleist, 19.
[7] Vgl. von Kleist, Amphitryon, 133 f.: Alkmene verflucht fälschlicherweise den echten Amphitryon und auch sich selbst. Ebd., 134, noch in der Täuschung befangen: »Auf der Gebirge Gipfel will ich fliehen, In todte Wildniß hin, wo auch die Eule Mich nicht besucht […]. Geh! deine schnöde List ist dir geglückt, Und meiner Seele Frieden eingeknickt.«
[8] Földényi, Heinrich von Kleist, 20.
[9] Vgl. Földényi, Heinrich von Kleist, 15.

Kleist das Seufzen allerdings sparsamer ein. Auch diese Krise kann man in der Hinsicht auf die Sprache verstehen. Sie besteht darin, dass Kleist unter dem Verlust einer objektiven Mitte der Existenz leidet, die allgemein gültig wäre und deshalb auch mitteilbar, der Sprache zugänglich. Aber das Gefühl des »Fehlen[s] einer *letzten Wahrheit* und *beruhigenden Abrundung*«, das sich unter der Kant-Lektüre verstärkt, ist nichts, was Kleist angemessen formulieren könnte.[10] Er hat das unbestreitbare »*Gefühl eines Mangels*«, das ihn dazu antreibt, immer wieder von da abzureisen, wo er gerade ist.[11] Die gleichzeitige Diffusität und Tiefe seiner Not lassen sich unter ihrem sprachlichen Gegenteil erkennen: Während – nach Hegel – ein unklarer sprachlicher Duktus von gedanklicher Unklarheit zeugen mag, gilt für Kleist, dass gerade die ruhige Beschreibung seines Zustandes von den seelischen Turbulenzen zeugt, die eine quälende Leere in ihm auslöst. Allein im Tod darf sie hoffen, so wie alles andere auch, ihre »Erfüllung und Vollendung« zu finden.[12]

Alkmenes Seufzer spiegelt diese Leere und deutet an, in welches Licht der ungesuchte Vergleich zwischen Gott und Mann die einst glückliche Ehe taucht: ihr erscheint sie als Wüste, die die Liebe, wie sie nun erkennt, immer war und bleiben wird. Denn der Gott hat nicht nur das Selbst- und Gott- und Liebesvertrauen gestört, sondern auch ein Begehren ausgelöst, das in dem Moment von Jupiters »Offenbarung« sein Ziel und gleichzeitig seine Unmöglichkeit erkennt. Jedoch zeigt dieses Ende des Stückes nicht nur ein Ende an: »Es [das letzte Ach!] enthüllt nicht nur, daß ihr Leben vor ihrer Begegnung mit Jupiter eine Wüste ist, sondern weist auch nach vorne. Vieles am Schluß des Stückes ist zu Ende, doch manches nimmt erst da seinen Anfang.«[13]

Woher kommt am Ende des Essays von Földényi dieser merkwürdige Hinweis auf den Anfang? Wohl deshalb, weil das Seufzen notorisch unbestimmt ist. So treffen sich in ihm nicht nur Spontaneität und Absicht, sondern auch Ende und Anfang, dicht auf dicht zusammengedrängt in einem letzten Hauch. Zwar scheint alles dafür zu sprechen, dass es Ausdruck einer Erschöpfung ist, die keine Sprache mehr hat. Jedoch kann nicht ausgeschlossen werden, dass es nur der Übergang zu einem Wort ist. Und damit der Anfang einer Reihe von Wörtern und Sätzen, die die furchtbare Stille nach dem Fortgang des Gottes fluten und durchspülen und die ausgetrockneten Lippen und Zungen wieder fruchtbar machen.

---

[10] Földényi, Heinrich von Kleist, 227.
[11] Földényi, Heinrich von Kleist, 228.
[12] Földényi, Heinrich von Kleist, 232.
[13] Földényi, Heinrich von Kleist, 23.

I Einleitung

1. Zur Praxis des Betens und ihren zeitbedingten Problemen

Spätestens seit dem Aufsatz von Rolf Schäfer von 1968, in dem er die gemeinsame Krise der zwei Lehrstücke von Gott und Gebet konstatiert,[1] wird in der evangelischen (und in der katholischen) Theologie das Gebet als etwas fraglich Gewordenes wahrgenommen und problematisiert.[2] Dabei geht es sowohl um den individuellen und gemeinschaftlichen Praxisschwund als auch um die Rolle, die das Gebet in der theologischen Reflexion spielt. Beides habe mittlerweile aus mangelnder Kenntnis seiner eigentlich zentralen Rolle eine »rachitisch anmutende[.] Gestalt«[3]. Religionssoziologisch scheint sich seit Jahren die klassische Säkularisierungsthese tatsächlich dahingehend zu bestätigen, dass die Auflösung der Bindung an die Kirchen auch den Rückgang einer persönlichen Gebetspraxis zur Folge hat.[4]

---

[1] Vgl. Rolf Schäfer, Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968), 117–128.

[2] Vgl. dazu den Forschungsüberblick im nächsten Unterkapitel.

[3] Gerhard Ebeling, Das Gebet, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 405–427, 419. Vgl. Eberhard Jüngel, Was heißt beten?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen ²2003, 397–405. Was die Literatur anbetrifft, hat sich die Lage, wie unten gezeigt wird, allerdings massiv geändert.

[4] Die Schwierigkeit dieser Aussage besteht darin, dass man sie immer nur für einen engen zeitlichen und räumlichen Kontext treffen darf. Vgl. Jan Hermelink/Birgit Weyel, Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ereignisse der V. KMU, in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, bes. 26–32, zur Säkularisierungstendenz ebd., 454. Zur Darstellung, Diskussion und notwendigen Differenzierung der Säkularisierungstheorie vgl. Detlef Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 1–35 sowie zur Diskussion der Individualisierungsthese ebd., 54–59. Zu den Ergebnissen seiner Studien vgl. vor allem Kapitel 4: »Die Entwicklung von Religion und Kirche in Ost- und Westdeutschland seit 1990«, 125–149. Zum Gebet: 136. Für die Schweiz vgl. die differenzierten Ergebnisse von Jörg Stolz, Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: Christoph Bochinger (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Nationales Forschungsprogramm NFP 58, Zürich 2012, 77–107. Vgl. ders., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014. Zum alternativen Ansatz der »Konkurrenztheorie religiös-sozialen Wandels« vgl. ebd., 20–60. – Vgl. auch

Die Betroffenheit, die diese Entwicklung auslöst, erklärt sich daher, dass mit dem Gebet der lebendige Nerv des Glaubens getroffen ist.[5] Nicht umsonst hat sich die Religionskritik von Anfang an auf dieses kapriziert und seine vermeintlich »harte Irrationalität«[6] vehement angegriffen.[7] Die Bestreitung der Sinnhaftigkeit oder Relevanz des Gebets gehört prominent mit hinein in das Kapitel der Theologie seit der Aufklärung.[8] Beten, so lässt sich der Verlauf bündig beschreiben, nimmt als ein Kernvollzug des Glaubens an den allgemeinen Entwicklungen der (institutionalisierten Formen der) Religion in der Moderne bis in die Spätmoderne hinein teil und hat dementsprechend, wie andere Formen kirchlich geprägter religiöser Praxis, in einer nachchristlichen Mehrheitsgesellschaft einen Relevanz- und Plausibilitätsverlust erlitten.[9] Das betrifft Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche. Adolf Holl formuliert dies in einem bissigen Text aus der Innensicht eines (zur Zeit der Abfassung noch nicht suspendierten) Priesters lapidar so:

> Wenn alle Kultur (nach einer Bemerkung Max Webers) mit jedem Schritt zu einer immer vernichtenderen Sinnlosigkeit verdammt scheint, dann fällt dieser Schein auch

---

die Beobachtung im Religionsmonitor 2008, dass immerhin noch 60 % der Schweizer beten, wovon 36 % dies »intensiv« tun: Stefan Huber, Analysen zur religiösen Praxis. Ein Blick in die Schweiz, in: Bertelsmannstiftung (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 158–166, bes. 164, 166. Zur Meditation in Deutschland vgl. näherhin Annette Meuthrath, Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis (Religionen in der pluralen Welt 14), Berlin 2014, 19–37.

[5] Vgl. die zahlreichen, bildstarken Belege bei Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München [5]1923, 1–4. Das Gebet kommt in der christlichen Theologie zur Sprache als Herz, Herzpunkt, Mitte, Atem, Seele, Feuerherd, Arznei, Urphänomen und Pulsschlag der Frömmigkeit.

[6] Heiler, Gebet, 494.

[7] Vgl. ebd. Als Vorreiter der neuzeitlichen Gebetskritik darf wohl Immanuel Kant gelten, dessen scharfe Polemik bis heute zitiert wird. Beten, das Kant unter der Überschrift »Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum« verhandelt, ist für ihn »ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)«, wenn es als »Gnadenmittel« zur Beeinflussung Gottes gedacht wird. Er lässt es gelten nur insofern es als Hilfestellung zur moralischen Besserung dient. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: *Immanuel Kants Werke. Schriften von 1790–1796*, Bd. VI, hg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1923, Zitat ebd., 345. Vgl. die Abschnitte zur Religionskritik bei Hans-Martin Barth, Woher–wohin mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981, 73–111. Dort wird auch festgehalten, dass es bereits eine antike Religions- und Gebetskritik gab.

[8] Zur Unterscheidung von (glaubensaffiner) Neuzeit und (religionskritischer) Moderne vgl. Wolfgang Huber, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne (Kaiser Taschenbücher 74), München 1990, 29–65, 32 f.

Ich werde im Folgenden zur Bezeichnung der neuesten Zeit von »Spätmoderne« reden. Vgl. dazu Saskia Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus Müller/Gerhard Lacher (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193–214.

[9] Vgl. Bedford-Strohm/Huber, Vernetzte Vielfalt, 496 f. Zum komplexen Verhältnis gerade des Protestantismus zur Moderne und Spätmoderne vgl. Huber, Protestantismus und Ambivalenz.

auf die Gottesgewißheit meiner Jugend. [...] Wie Gott anzusprechen sei, ist zu einem Problem geworden für viele, und nicht nur für mich, selbst das vertraute Du ist nicht mehr selbstverständlich nach stattgefundenem Atheismus im christlichen Abendland.[10]

Aber auch andere Religionsgemeinschaften sehen sich von der Krise des Gebets betroffen und sind um ihre Lösung bemüht. So formuliert der Rabbiner Abraham Heschel: »Die Juden von heute leiden an einer Neurose, die ich den Siddur (Gebetbuch)-Komplex nennen möchte.«[11] Dabei liegt für den chassidisch geprägten Heschel eine Lösung der verarmten Praxis gerade nicht in einer Neufassung des Gebetsbuches:

Wir brauchen eine neue Verfassung der Seele, ein neues Herz, nicht einen neuen Text. Textverbesserungen werden den Geist des Gebets nicht retten. Nichts Geringeres als eine geistliche Revolution wird das Gebet vor dem Vergessen bewahren.[12]

Zu dem Phänomen gehört, dass Menschen der kulturell verbreiteten Hemmnis zu beten oft hilflos gegenüberstehen. Damit ist die breit belegte Tatsache gemeint, dass viele Menschen heute gerne danken und bitten würden, aber es schier nicht können, da ihnen sowohl ein glaubwürdiger Adressat als auch eine Form fehlt, die es ihnen ermöglichte, sich dabei nicht lächerlich zu fühlen.[13] So nimmt sich die Besinnung Bruno Latours auf religiöse Rede wie ein Echo auf die Sätze Holls aus:

Die zweite Person Singular hatte eine Überzeugung, die sie nicht mehr hat. Die Anrufung zerfällt mir auf der Zunge. Es geht nicht. Es bleibt mir in der Kehle stecken. Was also tun? Weggehen? [...] Zitternd vor Angst und Lächerlichkeit schaffe ich es zu murmeln: ›Ich wende mich an dich, der du nicht bist‹.[14]

---

[10] Adolf Holl, Das kräftigste Gebet, in: Alexis Carrel (Hg.), Kann man noch beten?, Zürich 1973, 67–88, 81 f. Vgl. auch die Problembeschreibung (und Analyse) bei Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141/4), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998.

[11] Abraham J. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik (Information Judentum 3), Neukirchen-Vluyn (1982) ^{4}1999, 59.

[12] Ebd.

[13] »Ich empfinde es als so viel hilfreicher, anstelle der neutralen taoistischen oder stoischen Auffassung [...] mich an Gott zu wenden und zu sagen ›Dein Wille geschehe‹, daß ich mir diese Rede explizit verbieten muß, weil ich doch weiß, daß Gott nur ein Konstrukt meines Bedürfnisses ist, und daß ich also, wenn ich mich von ihm bestimmen ließe, in eine Selbstlüge bzw. in eine Halluzination geriete. Mir bleibt nichts anderes übrig, als mich auf den unpersönlichen, rein mystischen Standpunkt zurückzuziehen, aber dieser Standpunkt erweist sich für mein Bedürfnis, eine positive Beziehung zu den Frustrationen zu gewinnen, als unzureichend.« Ernst Tugendhat, Anthropologie statt Metaphysik, München ^{2}2007, 191–204, 201. Vgl. Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, *Werkausgabe*, Bd. 8, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1984, 529 [Vermischte Bemerkungen, 1946]: »Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde.«

[14] Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, übers. v. Achim Russer, Frankfurt a. M. 2011, 22.

Nun wird inzwischen mit Hinweis auf den Generationenwechsel innerhalb der Theologie ein Überdruss an der Krisenmetaphorik der Gebetstheologie formuliert.[15] Dennoch sind die systematischen Fragen bezüglich des Gebets, die insbesondere in der Moderne ihr kritisches Gepräge erhielten, keineswegs »erledigt«.[16] Denn die Fragen, die das Gebet aufgibt, bleiben. Sie stellen sich nämlich sachlich auch »im Zentrum gläubiger Selbstreflexion«.[17] Unsicherheit und Zweifel sind ein Grundphänomen des Glaubens. Denn die Sorge, ob sein Gebet tauge und Gott gefalle, ob es sich gar um einen Fetischdienst handeln könnte, befällt ja gerade den Glaubenden, und dann mit einem sehr vitalen Interesse.[18] Dazu gehören auch Erfahrungen der Abwesenheit Gottes und der inneren Dürre, die für den zur Anfechtung werden, der Gott auch anders kannte.[19]

Neben den Anfragen an die Sinnhaftigkeit des Gebets von Seiten der Religionskritik und der säkularisierten (oder wahlweise: individualisierten und pluralisierten) Gegenwartsgesellschaft sowie vom Glauben selbst steht freilich der Befund, dass trotzdem immer noch ganz selbstverständlich gebetet wird. Nicht nur innerhalb der Kirchen, Synagogen, Tempel und Moscheen und der dazugehörigen Gemeinden in Europa; mit Blick über das Christentum und Europa hinaus kann man sicherlich sagen, dass das Gebet als religiöses Grundphänomen zu den zentralen Lebensvollzügen der allermeisten (religiösen) Menschen zählt.[20] Die Beschäftigung mit dem Gebet wird sich im Rahmen dieser Arbeit auf das christliche Verständnis beschränken. Jedoch trägt sie aufgrund der anzunehmenden Universalität des Phänomens implizit zu einer Sprachfähigkeit der Theologie auch mit Blick auf den interreligiösen Dialog bei.

---

[15] Vgl. Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 54 (2012), 39–65, 39 f.

[16] Vgl. den ausführlichen Literaturbericht bei Jürg Wüst-Lückl, Theologie des Gebets. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick, Freiburg/CH 2007, 58, der zwar die steigenden Publikationszahlen wahrnimmt, aber für die systematische Theologie dennoch als Desiderat eine sorgfältige »rationale Rechtfertigung des Glaubens« in Hinblick auf das Gebet formuliert. Vgl. auch Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn ^{4}2013, 367 f.

[17] Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel (Religion – Geschichte – Gesellschaft 20), Münster 2005, 11.

[18] Vgl. ebd.

[19] Vgl. nur die Gebetsfinsternis, die Theresa von Kalkutta in ihren Tagebüchern beschreibt: Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht, hg. u. komm. v. Brian Kolodiejchuk, München 2007, 221 passim. Zur Anfechtung vgl. Pierre Bühler u. a., Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 74), Tübingen 2016, hierin besonders Claudia Welz, Dem Unsichtbaren eine Stimme geben: Gebet, Glaubensanfechtung und (Un)Gehorsam, 253–282.

[20] Vgl. Bettina Bäumer/Hans Gerald Hödl, Art. Gebet/Meditation/Mystik – Ekstase, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaften. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 702. Vgl. auch Ulrich Berner/Christoph Bochinger/Rainer Flasche, Opfer und Gebet in den Religionen, Gütersloh 2005, 17.

2. Forschungsüberblick. Antwortversuche auf das Gebet in der Krise

Aus diesen ersten Beschreibungen erklärt sich, dass das Gebet als Forschungsgegenstand der systematischen Theologie schillernde Prominenz besitzt. Der erwähnten Bemerkung über die rachitische Gestalt folgte etwa 40 Jahre später die Beobachtung, dass Gebet mittlerweile Hochkonjunktur gewonnen hat.[21] Eben das ist 2007 wiederum bestritten worden.[22] Heute, wiederum Jahre später, ist zu beobachten, dass das Gebet seither eine größere Aufmerksamkeit erfahren hat. Nicht nur in der systematischen und praktischen Theologie erscheinen regelmäßig Publikationen dazu.[23] Auch außerhalb der Theologie ist das Gebet immer wieder Gegenstand der Aufmerksamkeit.[24] Man mag sich fragen, ob der in Fahrt gekommene Diskurs noch Ausdruck der Krise der Gebetspraxis ist (darüber

---

[21] Vgl. Hans-Jürgen Luibl, beten begreifen. Über die seltsame Lust der Philosophie am Gebet, in: Elmar Salmann/Joachim Hake (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 31–59, 31.

[22] Vgl. Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 21.

[23] Ich beschränke mich hier auf die Nennung von Titeln aus diesen beiden Fächern, da sie dieser Arbeit am nächsten stehen. In der praktischen Theologie bewegen sich die Publikationen zwischen Arbeiten mit deutlichem Praxisbezug und theoretischen Studien mit systematisch-theologischem Ausgriff. Vgl. nur die jüngeren Arbeiten von Johanna Lunk, Das persönliche Gebet. Ergebnisse einer empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen, Leipzig 2014 und Johannes Greifenstein, Ausdruck und Darstellung von Religion im Gebet. Studien zu einer ästhetischen Form der Praxis des Christentums im Anschluss an Friedrich Schleiermacher, Tübingen 2016. Die grundständige Studie von Michael Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019, die historische ebenso wie sehr gute systematische Kapitel umfasst, bietet eine umfassende Behandlung des Themas, die das Beten in vielen Facetten behandelt und schlüssig als Integral der persönlichen Praxis wie auch der theologischen Theoriebildung schmackhaft macht. In der systematischen Theologie erscheinen regelmäßig Dissertationen zum Gebet als Aspekt einer autorenbasierten Arbeit. Die m. W. jüngsten Studien auf evangelischer Seite sind Christiane Tjaden, Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat, Berlin 2017, sowie John Chan, Gebet als christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der »analogia fidei« Karl Barths (Arbeiten zur Systematischen Theologie 10), Leipzig 2016. Dass das Gebet als Thema im Vordergrund von Dissertationen stand, ist schon etwas länger her. M. W. zuletzt: Eva Harasta, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005. In ihrer Arbeit hebt Harasta die Verwiesenheit notwendig abstrakter systematischer Fragestellungen auf die konkreten biblischen Texte heraus. Dabei hält sie sich an die Psalmen als normative Gebetstexte. Durch eine Untersuchung der »Tiefenstruktur« (ebd., 37) jener vorbildlichen Texte und deren systematische Entfaltung hernach möchte sie eine dogmatische Orientierung zwischen »falschem« und »richtigem« Gebet (ebd., 2) bieten. Der vorliegende Versuch zielt nicht so sehr auf Normierung als auf Erhellung des Gebetsvollzug unter einem bestimmten Aspekt. Der nach Abschluss der Arbeit erschienene Band 32 des Jahrbuchs für Biblische Theologie mit dem Titel »Beten« steht diesem Projekt mit seinem üblichen Ausgriff auf alle Disziplinen der Theologie sehr nahe und ist ein weiteres Indiz für den Aufschwung des Themas.

[24] Exemplarisch: Judith Luig, Warum ich bete, in: ZEIT online, 14. März 2019, www.zeit.de (Zugriff am 19.3.2019). Dieser Artikel wird im letzten Teil wieder aufgegriffen.

theoretisch reden ist interessant, es tun eher nicht) oder ob vielleicht die größere Einsicht in die Bedeutung der Praxis als Basis und Form jeglicher Theorie[25] dem Gebet als Thema der Theologie zum Aufschwung verhilft. Vielleicht spielen auch noch ganz andere Gründe eine Rolle.

Für den zu gebenden Überblick über die jüngere Forschungsliteratur orientiere ich mich an zwei verschiedenen Strategien, eine wahrgenommene Krise des Gebets zu bearbeiten.[26] So kann die Fülle der Literatur mit der notwendigen Pragmatik beschränkt und gleichzeitig in einer für diese Arbeit sinnvollen Ordnung dargestellt werden.

Ein *erster Strang* theologischer Reaktionen konzentriert sich auf das Bittgebet und der damit verbundenen Fragestellungen wie z. B. Erhörung des Gebets, Gottes Handeln, Inhalte des Bittgebets etc. Dies erklärt sich nicht nur aus der zentralen Stellung des Bittgebets in Frömmigkeit und Gottesdienst, sondern auch daher, dass sich die Anfragen der Religionskritik insbesondere auf das Bittgebet gerichtet haben.[27] Die genannten Fragestellungen werden im Folgenden

[25] Zum *practice turn* z. B. in der Literaturwissenschaft, durch den das Tun der Interpretation eine stärkere Aufmerksamkeit erfährt, vgl. Andreas Mauz, Gut aufs Ganze gegangen, in: Andrea Albrecht u. a. (Hg.), Rezension zu: Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015, in: JLTonline (21.07.2018), http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0222-00395.

[26] Markus Wriedt, Gebet und Theologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984), 421–452, bestimmt den Ansatz bei der Fraglichkeit des Gebets als eigenen »Typos theologischer Reflexion des Gebets: In diesen Versuchen wird ausgegangen von der Tatsache des Nicht-Beten-Könnens«, ebd., 425. Zu diesem Typ gehört offensichtlich die vorliegende Arbeit. Vgl. dazu Hans Jürgen Luibl, Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 30), Tübingen 1993, 267–272: »Die theologische Entdeckung des Gebets als Wahrnehmung des Verlustes«. Für einen kritischen und ausführlicheren Forschungsüberblick über die Behandlung des Gebets in Theologie und Religionsphilosophie seit Mitte des 20. Jahrhunderts vgl. Doris Hiller, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 22) Neukirchen-Vluyn 1999, 8–32.

[27] Vgl. folgende Publikationen der letzten Jahre auf katholischer Seite: Christoph Böttigheimer, Sinn(losigkeit) des Bittgebets. Auf der Suche nach einer rationalen Verantwortung, Freiburg i. Br. 2018; Robert Biersack, Bittgebet und Gottes Vorsehung. Eine systematisch-theologische Studie zur Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit der Bitte an Gott (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 13), Sankt Ottilien 2015; Wilfried Eisele, Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet (Quaestiones disputatae 256), Freiburg i. Br. 2013; Magnus Striet, Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010. Auf evangelischer Seite vgl. besonders Barth, Woher–wohin mein Ruf?; Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 33 (1991), 231–247; Christiane Tietz, Was heißt: Gott erhört Gebet?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106 (2009), 327–344; Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Einen eigenen, wenig beachteten Ansatz bot Dorothee Sölle in ihrer Zeit: Dorothee Sölle, Wir wissen nicht, was wir beten sollen, in: dies., Die Wahrheit ist konkret, Olten/Freiburg i. Br. 1967; dies., Gebet, in: dies., Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten 1968, 109–117. Im angloamerikanischen Raum wird die Debatte um das *petitionary prayer* lebendig geführt. Nach dem grundlegenden Beitrag von Eleonore Stump, Petitionary Prayer, in: APQ 16 (1979), 81–91, vgl. nur die jüngsten Beiträge: Scott A. Davis, Petitionary Prayer. A Philosophical Investigation,

allerdings nicht im Vordergrund stehen, wenngleich auch nicht völlig außen vor gelassen. Im Schlussteil wird die Diskussion mit einem Vorschlag hermeneutisch-theologischer Provenienz gesucht, der am Bittgebet ein konsequent postmetaphysisches Verständnis von Gott als Ereignis des Seins zu erweisen sucht. Damit ist schon der *zweite Strang* theologischer Antwortbemühungen berührt, der hier vereinfachend als der hermeneutische bezeichnet werden soll.[28]

In diesem Ansatz steht nicht eine Form des Gebets besonders im Vordergrund, sondern das Beten soll in seiner sprachlichen und leiblichen Medialität als Vollzug des Glaubens dem theologischen Besserverstehen erschlossen werden. Besonders nahe steht das vorliegende Projekt denjenigen hermeneutischen Arbeiten, die das Gebet in seiner fundamentalen Bedeutung für die Theologie herauszustellen suchen,[29] wozu insbesondere die Arbeit von Hans Jürgen Luibl

---

Oxford 2017; Christopher Woznicki, What Are We Doing When We Pray? Rekindling a Reformation Theology of Petitionary Prayer, in: CTJ 54 (2018), 319–343, Caleb Cohoe, How Could Prayer Make a Differance?, in: European journal for philosophy of religion 10 (2018), 171–185; Scott A. Davison, Requests and Responses. Reply to Cohoe, in: European journal for philosophy of religion 10 (2018), 187–914; Jonathan Reibsamen, Divine goodness and the efficacy of petitionary prayer, in: Religious Studies 55 (2019), 131–144.

[28] Dazu gehört auf katholischer Seite insbesondere Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Freiburg/München ^{2}2016, der eine religionsphänomenologisch perspektivierte Studie vorlegt und das Gebet als fundamentalen Akt der menschlichen Existenz freilegt. Konfessions(- und fach)übergreifend: Andreas Hunziker/Simon Peng-Keller (Hg.), Beten (Hermeneutische Blätter 2/2014); Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (Quaestiones disputatae 275), Freiburg/Basel/Wien 2016; Simon Peng-Keller (Hg.), Gebet als Resonanzereignis. Annäherung im Horizont von Spiritual Care (Theologische Anstöße 7), Göttingen 2017.

[29] Auf evangelischer Seite hat dazu Hiller, Konkretes Erkennen, ihre Dissertation vorgelegt. Sie bearbeitet darin das Gebet als den Ort, an dem sich die für die theologische Erkenntnis fundamentale Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf ausbildet. Deswegen ist die Theologie als Verstehensvollzug an das Sprachgeschehen des Gebets gewiesen. Dadurch erschließt sich die »erkenntnistheoretische Eigenperspektive« der Theologie, in welcher Sprache, Gott und Gebet nur zusammen zu verstehen sind (ebd., 35). Im Anschluss an Ebeling bestimmt sie weiterhin den Erfahrungsbezug des Gebets für die theologische Episteme als leitend, vgl. ebd., 92–119. Sie arbeitet sorgfältig heraus, wie göttliche und menschliche Wirklichkeit im sprachlichen Vollzug des Gebets zusammenfinden. Diese Arbeit schließt an Hillers Arbeit an, insofern sie ebenfalls das Gebet in seiner fundamentaltheologischen Relevanz bedenkt, und unterscheidet sich von ihr, insofern sie nicht auf die Erkenntnis fokussiert, sondern auf das Gebet und die theologische Rede aus dem Gebet als solche. Katholischerseits gehört dazu: Elmar Salmann, Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums (Studia Anselmiana 94), Rom 1986. Salmann konturiert in seinem vielschichtigen, integral angelegten Entwurf, in welchem er durch eine trinitarisch strukturierte Ontologie die Krise des neuzeitlichen Gottesglaubens mit Gottes Offenbarung zu vermitteln versucht, das Gebet im Rahmen einer »Mystagogie und Phänomenologie des menschlichen An- und Einwegs zum dreifaltigen Gott«, ebd., 14. Ähnlich mystagogisch ausgerichtet, jedoch ohne Salmanns integrative Sicht auf die Entwicklung der Geistesgeschichte, entfaltet Michael Schneider, Theologie des christlichen Gebets, Würzburg 2015, das Gebet in Reaktion auf neuzeitliche Anfragen als Grundvollzug des christlichen Daseins trinitätstheologisch.

gehört.[30] In einem ersten Teil vollzieht Luibl die geistesgeschichtliche Entwicklung des Gebets von der Reformation bis heute nach. Die These seiner Arbeit lautet, dass das Gebet selbst an der Entstehung des mündigen Subjekts beteiligt war, das sich dabei jedoch zunehmend der Gebetspraxis entfremdet hat. Im Angesicht der Not des 20. Jahrhunderts ersteht die Notwendigkeit des Gebetes wieder neu, ohne dass es einen einfachen Weg zurück gäbe. In einem letzten Teil präsentiert er seinen eigenen Lösungsansatz. Luibl schlägt vor, die Gebetswirklichkeit als Wirklichkeit des fremd gewordenen Gottes selbst wahrzunehmen. In »An-Sätzen« führt er das in soteriologischer Rahmung anhand des Verhältnisses zwischen Gebet und Opfer durch, mit expliziter Bezugnahme auf Günter Bader. Durch das Gebet findet eine Verwandlung des (für die aporetischen Erlösungsstrategien des Menschen stehenden) Opfers in Sprache statt. Diese Transformation vollzieht sich im Gebet deshalb, weil darin die unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und Mensch zur Sprache kommt und gerade dadurch heilt. In diesem Sinne ist das Gebet auch Trauerarbeit. Die Erinnerung verloren gegangenen Lebens, wenn man so will: der geistlichen Integrität des Subjekts, bildet zugleich das Remedium für den Bruch. Deswegen kann Luibl schließlich vom Gebet als »Sakrament der Sakramente« und als »Sakrament der Sprache« reden.[31] Treibende Kraft dieser fortgesetzten Verwandlung von Opfer in Gebet

Folgende Dissertationen stellen im Anschluss an verschiedene Theologen die fundierende Funktion des Gebets für die theologische Denkbemühung heraus: Thomas Deutsch, O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer theologische Studien 75), Trier 2010; Stefan Walser, Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Scientia&religio 13), Freiburg/München 2015. Diese Arbeiten werden bei der Besprechung Schaefflers noch einmal zu Wort kommen. Andrew Prevot, Thinking Prayer. Theology and Spirituality Amid the Crisis of Modernity, Notre Dame/IN 2015, macht in seiner Dissertation einen eigenen Vorschlag. Er zielt darauf, durch eine Erschließung des Gebets als primäre Orientierungsquelle für das theologische Nachdenken, postmetaphysische Ansätze kritisch zu hinterfragen. Entscheidend für seinen Ansatz ist das Vorhaben, die Wirklichkeit des Gebets als Verifizierungsinstanz für die Theologie zur Geltung zu bringen, insofern es das Gebet von Opfern der Geschichte ist. Er integriert deshalb befreiungstheologische Entwürfe und konzentriert sich auf besonders auf die Spiritualität der *black community*. Ähnlich, jedoch theoretisch viel weniger ehrgeizig, betont Ashley Cocksworth, Prayer. A Guide for the Perplexed, London u.a. 2018, die Bedeutung des Gebets für die Theologie als Lehre von Gott und dem menschlichen Handeln vor Gott. Er nimmt u.a. Bezug auf die vielschichtige Studie von Sarah Coakley, God, Sexuality, and the Self. An essay ›on the Trinity‹, New York 2013. Sie versucht, systematische Theologie vom Gebet als kontemplativen Vollzug aus zu sanieren und unterlegt ihrem Projekt einen trinitarisch entfalteten Begriff von *desire*. Den Impuls, konkrete geschichtliche Zusammenhänge für das theologische Verstehen des Gebets fruchtbar zu machen, sowie die Intuition, dass Reden von Gott und zu Gott nicht zu trennen sind, nimmt die vorliegende Arbeit gerne auf. Was den letzten Punkt angeht, wird jedoch mehr als beispielsweise bei Cocksworth und Coakley darauf geachtet, dass beide Vollzüge auch wohl zu unterscheiden sind. Als analytischer, nicht-theistischer Entwurf sei schließlich noch Dewi Zephaniah Phillips, The Concept of Prayer, Oxford 1981, genannt.

[30] Luibl, Des Fremden Sprachgestalt.

[31] Luibl, Des Fremden Sprachgestalt, 306.

ist nach Luibl der Geist, der die Unfähigkeit zum Gebet nach Röm 8 selbst qualifiziert und durch das »Hörbarmachen der Leere« an der Rechtfertigung des Menschen wirkt, indem er die hilflosen Gebetsversuche des Menschen als hilflos offenbart und darin ernst nimmt.

Die vorliegende Arbeit baut auf der geistesgeschichtlichen Analyse von Luibl grundlegend auf; deswegen der Einsatz bei der Fraglichkeit des Gebets. Auch der Hinweis auf Röm 8,26 als für diesen Ansatz zentrale biblische Referenz wird aufgenommen und in einem eigenen exegetischen Abschnitt gewürdigt. Schließlich werden die Verweise auf theologische Themen und Figuren von Günter Bader – hier das Stichwort der Sakramentalität der Sprache sowie das Thema des Opfers – ausführlich Raum finden. Im Gegensatz zu Luibl wird allerdings keine eigenständige therapeutische Reaktion auf die Diagnose versucht, sondern die Arbeit beschränkt sich auf die kritische Darstellung der Ansätze des französischen Religionshistorikers Michel de Certeau und des systematischen Theologen Günter Baders, die bislang im gebetstheologischen Kontext noch wenig wahrgenommen wurden. Beide partizipieren an der spätmodernen Wahrnehmung einer Krise des Gebets und der christlichen Gottesrede überhaupt und haben einen ausgeprägten historischen Sinn für deren historische Verwurzelung. Sie modellieren jeweils einen innovativen Umgang mit der abgedrängten, fraglich gewordenen Rede von Gott. De Certeau entwirft ein xenologisches Modell der Theologie, das er anhand des Gebets entwickelt. Dieses prägt seine Behandlung der Mystik ebenso wie es in seinen kulturwissenschaftlichen Studien Resonanz findet. Günter Bader lenkt in seinem metaphorologischen Ansatz die Aufmerksamkeit auf das Gebet als die ursprüngliche Dimension von Sprache und macht dies für die Theologie fruchtbar. Aus dem Gesagten folgt, dass das Gebet nicht vorrangig als dogmatischer Topos in seinem Zusammenhang mit der Gotteslehre interessiert, sondern vor allem in seiner fundamentalen Bedeutung für die Rede von Gott als solche. Es wird darum gehen, den Ansatz beider Autoren aus dem Gebet heraus freizulegen. Beide werden vor Ort ausführlicher eingeführt; dann folgen auch weitere Hinweise zur entsprechenden Sekundärliteratur.

3. Systematische Exposition. Zur theologischen Verortung und zum Erfahrungsbezug des Gebets als Antwort auf die Sinnkrise der Gottesrede

Wonach wird eigentlich gefragt, wenn nach dem Gebet gefragt wird? Das ist keineswegs eindeutig. Fangen wir hier mit der Beobachtung an, dass bereits der Versuch einer vorläufigen Begriffs- bzw. Phänomenhandhabung kaum glücken möchte. Wie bereits Heiler feststellte, ist es aufgrund der mannigfaltigen Formen des Gebets und der zwischen ihnen bestehenden großen Unterschiede äußerst schwierig, so etwas wie den begrifflichen Kern, gar das Wesen des Gebets

auszumachen.[32] In Frage kommen verschiedene Formen, in denen das Eigentliche des Betens entdeckt werden könnte, etwa das Bittgebet[33], die schweigende Anbetung[34] oder eine vertrauende Haltung der Ergebenheit[35] oder ein aufmerksamer Selbstvollzug des menschlichen Daseins[36], um nur einige prominente Möglichkeiten zu nennen.

3.1 Das Gebet zwischen Gott und Mensch

Hier soll diesen Versuchen jetzt kein weiterer hinzugefügt werden. Die folgenden Überlegungen fahren stattdessen mit einer Annahme fort, die man als einen Minimalkonsens der eben angetönten divergenten Gebetsverständnisse verstehen kann, nämlich dass das christliche Gebet eine Hinwendung des Menschen zu Gott ist, die in der Hinwendung Gottes zum Menschen gründet. Aufmerksamkeit soll auf die basale Tatsache gelenkt werden, dass das Gebet *zwischen* Gott und Mensch vonstattengeht. Es ist von daher eine *Sache der Mitte* und entfaltet von dieser Position aus seinen »lokalen« Reiz. Mit religiösem Pathos gesprochen: Das Gebet ist eine Brücke zwischen Gott und Mensch, »geheimnisvolle[.] Berührung [...] zwischen dem endlichen und unendlichen Geist«[37], Kontakt und Kommunikation von Himmel und Erde, lebendige Beziehung und »innerer Herzensverkehr«[38], also ein Treffpunkt von Wort und Antwort, aber verzögert und prekär; wie angedeutet wurde, verläuft eine schmale Linie zwischen der Wahrnehmung, in einem lächerlichen Selbstgespräch gefangen zu sein, und dem Glauben, in einem freien Antwortverhältnis zu Gottes Wort zu stehen. Als letzteres aber ist es »ein unfaßliches Wunder, das Wunder der Wunder«[39].

Die bloße Beachtung des Gebets als Mitte zwischen Gott und Mensch weist bereits auf dessen *christologische Konfigurierung*, die ihm weitere Bestimmtheit verleiht. Es geht ja nicht nur darum, dass Gott und Mensch überhaupt im Gebet Kontakt haben. Vielmehr geschieht alles christliche Beten im »Namen Jesu«,

---

[32] Vgl. Heiler, Gebet, 486–495.

[33] So Jüngel, Was heisst beten, 398, in dieser Richtung auch Ingolf U. Dalferth, Ein Reden des Herzens mit Gott. Christliches Beten als Vollzug des Liebesgebots, in: ders./Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen, 83–107.

[34] Zugrunde liegt hier das sog. Philosophische Gebet platonisch-neuplatonischer Provenienz, das in manchen Aspekten weit in die christliche Frömmigkeit hineingewirkt hat. Vgl. Hans Peter Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Dissertation Köln 1967 sowie Claudia-Edith Kunz, Schweigen und Geist: biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg 1996.

Vgl. auch die Wiederaufnahme bei Wilhelm Weischedel, Vom Sinn des Gebets, in: ders., Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960, 152–157.

[35] Vgl. Phillips, The Concept of Prayer.

[36] Vgl. Casper, Das Ereignis des Betens.

[37] Heiler, Gebet, 491.

[38] Ebd.

[39] Heiler, Gebet, 495.

weil in Jesus Christus Gott den Kontakt mit sich selbst ermöglichte. Hat von daher Christus als der Mittler zwischen Gott und Mensch schlechthin zu gelten, so eröffnet sein Geist, der Geist Gottes, fortgesetzt Vermittlungen von Gottes Wort und menschlicher Antwort und lässt sie glücken. Die Gestalt Christi ist dem Gebet also grundlegend eingeprägt und deswegen hat es Anteil an den Grundpolaritäten des Glaubens, der sich auf Jesus Christus beruft:

Das Gebet ist platziert zwischen Selbstgewinn und Selbstverlust[40], zwischen menschlicher Zeit bzw. Geschichte und Gottes Ewigkeit,[41] zwischen altem und neuem Menschen[42], zwischen leiblichem und sprachlichem Vollzug und, schließlich, zwischen Aktion und Passion[43] bzw. Aktion und Kontemplation.[44] In all diesen »Mitten« funktioniert es nicht als neutraler Verkehrsweg oder als unbeteiligtes mechanisches Verbindungsstück, sondern entfaltet eine spezifische Dynamik, die eine Veränderung der jeweils beteiligten Seiten bewirkt.[45] Und oft ist dies auch explizites Anliegen von Gebeten: Gott soll aufstehen,[46] der Mensch sich besinnen und zu seiner Wahrheit finden,[47] die Geschichte des Einzelnen soll gerecht mit der der Gemeinschaft vermittelt werden und vor allem: der nach Hilfe ruft, soll Hilfe erfahren und nicht länger Knecht des Kummers sein, sondern getröstet und frei leben.[48] Insofern ist das Gebet *der* Ort der Vermittlung und der Transition, des Übergangs von der einen Welt in die andere, Ort der Verwandlung und der Erneuerung, zugleich der Freisetzung von neuer (Handlungs-)Energie, kurz: ein »alchemistischer Prozess[…]«.[49]

---

[40] Vgl. Casper, Ereignis des Betens, 24–26.

[41] Vgl. Salmann, Neuzeit und Offenbarung, 215–268.

[42] Vgl. Schäfer, Gott und Gebet, 127.

[43] Vgl. die schöne Formulierung bei Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 199, dass der Mensch bete in einer »[v]on innerster Lebendigkeit durchwirkte[n] Passivität«.

[44] Kunz, Schweigen und Geist, 415–422, 482–488, 566 u. ö.

[45] Das gilt auch bei Gebeten, deren Anliegen nicht eine konkrete Veränderung ist, wie etwa bei der schweigenden Anbetung oder beim Lobpreis. Die im Gebet entstehende Dynamik wirkt sich immer transformativ auf den Betenden aus. Das ist eine These, die im Verlauf der Arbeit geklärt und entfaltet werden wird. Die These von einer Veränderung *Gottes* bedarf einer umfassenderen Diskussion und Spezifizierung, die im Rahmen der Arbeit nicht geleistet werden kann. Seinen Ort hat diese Diskussion im Kontext der Gebetstheologie vor allem im Rahmen der Auseinandersetzungen mit dem Bittgebet.

[46] Vgl. Ps 44,24–27.

[47] Vgl. Richard Schaeffler, Kleine Sprachelehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988; Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 194–199.

[48] Ich weise voraus auf Röm 8 (und 5) sowie den Galaterbrief. Was Erhörung meint, ist ein eigenes, breit diskutiertes Thema. Vgl. dazu unter den oben genannten Titeln zum Bittgebet besonders den Beitrag von Joachim Negel, Weil die Welt nicht ganz dicht ist … Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt, in: Eisele (Hg.), Gott bitten?, 102–185.

[49] Elmar Salmann, Denken und Beten. Zwei Urgebärden des Geistes, in: ders./Hake (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen, 9–30, 21. Salmann bietet in seinem Werk überhaupt die sorgfältigste »Ermittelung« der Pole und aller ihrer Dimensionen. Vgl. ders., Neuzeit und Offen-

Von daher ist auch klar, dass die Mitteldynamik des Gebets nicht zur Vorstellung eines Ausgleichs führen sollte, bei dem sich zwei Schalen die Waage halten und das Gebet ein Gleichgewicht quantitativer Art erzeugt. Vielmehr geht es um eine *exzessive Mitte*. Das Gebet sieht sich paradoxen Bewegungen ausgesetzt, die es als eine räumlich vorgestellte, harmonische Mitte undenkbar machen. Um ein christliches Gebet, darauf wird immer wieder hingewiesen, handelt es sich, wenn z. B. der Selbstverlust als Selbstgewinn zu denken ist und darin der neue Mensch über den alten triumphiert. Und für das Verhältnis von Beten und Handeln etwa gilt, dass die beiden Pole so ineinander verwoben sind, dass sie bei gleichzeitiger Unterschiedenheit einem Einheitspunkt entströmen, der als verweilende Aufmerksamkeit zu bestimmen ist. Keineswegs also ist das Gebet so in der Mitte angesiedelt, dass es ein bisschen von diesem und von jenem im Gleichgewicht hält, sondern man hat es mit einer verschobenen Mitte zu tun, die sich von ihren Randpunkten her ins rechte Licht setzen lassen wird.[50]

3.2 Gebet als Ermöglichung von Erfahrung bei Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling

Die erste Annäherung an das Phänomen deutet darauf hin, dass der Vorgang des Betens zwar sehr ernst und feierlich ist, aber auch aufregend und schön.[51] Menschen machen Erfahrungen im Gebet und sei es auch die von Nicht-Erfahrung z. B. im Sinne ereignisloser Trockenheit. Der Begriff der »Erfahrung« ist in der theologischen Tradition und der religiösen Praxis eine zentrale Kategorie und spielt besonders wieder seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als qualifizierter Terminus eine wichtige Rolle. Das gilt nicht nur für die Frömmigkeit,[52] sondern auch für die begründungslogische Dimension theologischer Reflexion. Auf der Suche nach neuen Möglichkeiten, die Wahrheitsfähigkeit und Sinnhaftigkeit religiöser Rede von Gott zu erweisen, wurde das Gebet aufgrund der

---

barung, 215–268; DERS., Art. Gebet, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 183–184.

[50] Vgl. JÜNGEL, Was heißt beten?, 401.

[51] Vgl. GERHARD EBELING, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, München/Hamburg/Tübingen 1963, 14.

[52] Vgl. Rahners berühmtes Diktum: »[D]er Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.« KARL RAHNER, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 11–31, 22. Vgl. dazu JÜRGEN WERBICK, Zukunftsgestalten des Christseins: Frömmigkeit heute und morgen, in: ders. u. a., Der Christ der Zukunft – The Christian of the Future, Opole 2011, 125–138. Vgl. auch WALTER BERNET, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor (Themen der Theologie 6), Stuttgart/Berlin 1970, 87–100.

Erfahrungsbezogenheit in seiner fundamentaltheologischen Relevanz erkannt und in solchen theologischen Ansätzen zum Ausgangspunkt gewählt, welche ihr Augenmerk auf die Wahrheitsfähigkeit und Sinnhaftigkeit religiöser Rede überhaupt richten.

So hat Gerhard Ebeling auf evangelischer Seite seine Dogmatik des christlichen Glaubens aus dem Gebet entfaltet, auf katholischer Seite ist das Gebet zentral für den Ansatz transzendentaler Erfahrung des Münchner Philosophen Richard Schaeffler. Beide Ansätze sollen im Folgenden bündig dargestellt werden, um den gebetstheologischen Theorierahmen abzustecken, in dem sich diese Arbeit bewegt. Dabei wird es nicht um die Diskussion einzelner Detailfragen gehen, sondern um die Kennzeichnung derjenigen grundsätzlichen Perspektive, die auch Michel de Certeau und Günter Bader bewegt.

a) Richard Schaeffler – Gebet als transzendentale Rede

Schaeffler zeichnet das Gebet ein in seinen Entwurf einer transzendentalen Theologie. Grundlegend geht es ihm in diesem Entwurf angesichts der Bestreitung der philosophischen Religionskritik, dass die Rede von Gott überhaupt (noch) sinnvoll sei, um den Erweis des Gegenteils: dass und inwiefern sie zutiefst sinnhaft ist und als solche unter den Bedingungen der spätmodernen Gegenwart denkerisch verantwortet werden kann.[53] Aufbauend auf Kant und in Weiterführung der transzendentaltheologischen Ansätze von Karl Rahner und Johannes B. Lotz trägt Schaeffler in seinen Überlegungen insbesondere der lebensweltlichen Pluralisierung und den gravierenden geschichtlichen Brüchen des 20. Jahrhunderts Rechnung.

Organ der obersten Synthese kann heute nicht mehr das eine denkende Ich sein,[54] aber auch nicht ein weitgehend geschichtsentlasteter Gottesbegriff, der beim absoluten Sein ansetzt.[55] Vielmehr muss die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung selbst als kontingent begriffen werden: Dass sich die für Erfahrung notwendige Konstanz und Kohärenz von Ich und Welt bzw. die notwendige Dialektik von Aufsprengung des gewohnten Horizonts und Reintegration wieder einstellt, ist keineswegs notwendig, muss aber dennoch begründbar sein. Die gesuchte Begründung des kontingenten Faktums (Erfahrungen machen zu können) weist auf den Begriff der Freiheit und legt es nahe, die Bedingung ihrer Möglichkeit als freiheitliche Tat zu beschreiben.[56] Präzise an diesem Ort gewinnt

---

[53] Vgl. Richard Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Quaestiones disputatae 94), Freiburg i. Br. 1982, 11–25.

[54] Vgl. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, 77. Vgl. Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989, 40–44; 54–60.

[55] Vgl. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, 43.

[56] Vgl. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, 78.

die Rede von Gott ihre Sinnhaftigkeit als die Ermöglichung eines Verhältnisses der Freiheit.[57]

Bemerkenswert ist, dass Schaeffler den Grund der transzendentalen Erfahrung[58] deswegen mit Gott in Verbindung bringt, weil die Freiheit, die ihr zugrunde liegt, auf Seiten des Menschen immer eine bedrohte Freiheit ist. Auf der einen Seite muss sie sich gegenüber einem geschlossenen Systemdenken erwehren, das die Erfahrung von Neuem verunmöglicht, auf der anderen Seite gegenüber der puren Paradoxie, die sich in nichts Allgemeines einordnen lässt und dadurch auch in die Erfahrungsunfähigkeit führt. Letztlich machen beide »stumm und einsam«[59]. In dieser Not erscheint die Eröffnung von Erfahrung wie ein Wunder, eine Rettung; jedenfalls besitzt sie eine Dynamik, welche den Philosophen auf die Bedeutsamkeit religiöser Texte aufmerksam macht.[60]

Der Vorschlag, dass sinnvoll von Gott geredet werden kann im Kontext menschlicher Transzendentalität, markiert also zugleich die Anschlussstelle an die überlieferten Dokumente gelebter Religion. Denn der gesuchte Erweis soll nicht unabhängig von den religiösen Texten und anderen Zeugnissen bestimmt werden – dem Kontext, in dem die Vokabel Gott ihre primäre Bedeutung gewinnt. Valide wird der philosophische Vorschlag erst, wenn er sich als nützlich erweist in der Auslegung der historischen Dokumente der Religion, die ihrerseits durch die »*transzendentale Reflexion verständlich gemacht werden können*«[61]. Leitend ist hierbei die Ansicht, dass es sich bei den historischen Überlieferungen selbst um Zeugnisse religiöser Erfahrung handelt. Nach Schaefflers Auffassung sprechen sie von nichts anderem als der Zerstörung eines alten und dem Entstehen eines neuen Horizonts bzw. des menschlichen Ich, was Erfahrungen (wieder) ermöglicht.[62]

In diesem »Verbund von Sprach- und Transzendentalphilosophie«[63] erfüllt nun das Gebet als verdichtete Form religiöser Sprache formal die Funktion des Vollzugsortes der transzendentalen Erfahrung, indem sich das betende Ich auf

[57] Vgl. SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 79: »Menschliche Transzendentalität, so verstanden, würde sich als die Folge eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit erweisen, eines Verhältnisses der göttlichen Freiheit, durch die menschliche Transzendentalität ermöglicht wird, zu menschlicher Freiheit, die diese Möglichkeit ergreift und verwirklicht.«

[58] Zu dieser paradoxen Formulierung vgl. SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 51, 67–72. Sie rechtfertigt sich aus dem Umstand, dass die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, kontingent und von daher eben selbst eine Erfahrung ist.

[59] SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 47.

[60] Vgl. SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 47: Die menschliche Freiheit ist also eine ermöglichte.

[61] SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 123. Vgl. DERS., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, 151 f. passim. In diesem späteren Werk führt er das ausführlich am Beispiel des Magnificats durch, ebd., 163–211.

[62] Vgl. SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung, 88–110, 123.

[63] THOMAS DEUTSCH, Perspektiven des Dialogs. Überlegungen zur theologischen Relevanz

Gott als Einheitspunkt seiner divergenten Erlebnisse hin sammelt und insofern in dieser Sprachhandlung die – immer wieder neue – Konstitution von Ich und Welt statthat.[64]

Zwei Aspekte der transzendentalen Theorie des Gebets[65] seien hier hervorgehoben, die beide mit der Anrufung des Namens Gottes verknüpft sind. Besonders der zweite Aspekt, der die doxologische Dimension des Gebets betrifft, ist für Schaefflers Ansatz zentral und verdichtet seine Überlegungen zum Gebet als Ort transzendentaler Erfahrung.

Der erste Aspekt betrifft die Dimension der Geschichte, die transzendentale Bedeutung gewinnt.[66] Schaeffler beobachtet, dass mit den Namen Gottes, die im Gebet angerufen werden, sehr oft erzählende Aussagesätze verbunden sind, in denen die Taten und Eigenschaften Gottes rekapituliert werden (Schöpfung, Befreiung u. a.), aber auch die Beterin von sich erzählt. Gott hat sich als derjenige bekannt gemacht, der der Seinen individuell und als Volk *immer* gedenkt, und diese Geschichte und Tatsache wird zugleich mit seinen Namen aufgerufen, sogar wenn sie nicht ausführlich erzählt wird.[67] So kann die Geschichte des Beters und die der Gemeinschaft der Betenden, die Gott im Gebet erzählt werden, von Gottes Geschichte her ihre Kontinuität und glückliche Perspektive auf die Zukunft gewinnen, auch wenn sie jetzt in Fetzen von Verfremdung und Schuld liegen sollte.[68] Und genau hierin liegt die

> transzendentale Bedeutung des Aktes der ›Anrufung des Namens‹: Durch die Versammlung von Erinnerung und Hoffnung in die Gegenwart der Begegnung wird das religiöse Subjekt erst als solches konstituiert, wird es erst fähig gemacht, Gott beim Namen zu rufen und im Wiedererkennen der Identität und Treue dieses Gottes die

---

der Gebetslehre Richard Schaefflers, in: Bernd Irlenborn/Christian Tapp (Hg.), Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie, Freiburg i. Br. 2013, 284–300, 289.

[64] Vgl. Salmann, Denken und Beten, 21: »Das Gebet ist der Ort und Vollzug der Erfahrung mit der Erfahrung, jenes alchemistischen Prozesses, wo dem unendlichen Material an Eindrücken und Erlebnissen so etwas wie eine Lebenserfahrung abgewonnen wird.« Schaeffler verbindet damit die Hoffnung, die kritische Durchdringung der Sprachhandlung ermögliche ihren vertieften Vollzug und richtigen Gebrauch nach der Liturgiereform des II. Vatikanums. Vgl. Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988, 33–50.

[65] Methodisch geht Schaeffler so vor, dass er die grammatischen und pragmatischen Formen konkreter Gebetstexte (Sinn) analysiert. Aus diesen Beobachtungen erhellt die Semantik des Gebets (Bedeutung), die wiederum zu seinem richtigen (reinen) Gebrauch anleiten sollen. Vgl. Schaeffler, Gebet und Argument, 145 f.; sowie die immer wieder zwischengeschalteten »Anleitungen des philosophischen Sprachlehrers« in ders., Kleine Sprachlehre.

[66] Entscheidend für Schaefflers Gebetstheorie ist sein Ansatz bei der Sprache. Das begründet die fundamentale Stellung des Erzählens im Gebet, in dem die menschliche Lebensgeschichte in der Kommunikation mit Gott neu zu sich selbst findet und nicht im Schweigen aufgehoben wird. Vgl. dazu Stefan Walser, Der doxologische Aspekt der Gebetslehre Richard Schaefflers, in: Irlenborn/Tapp (Hg.), Gott und Vernunft, 301–320, 315–319.

[67] Vgl. Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 23–30.

[68] Vgl. Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 26.

> Identität des eigenen Ich, die Kontinuität seines Lebens und die Kohärenz seiner Erfahrungswelt zu gewinnen.[69]

Der zweite Aspekt, der von Bedeutung ist, ist der doxologische.[70] Er nimmt Bezug darauf, dass die Taten Gottes, die mit seinem Namen verknüpft sind, ermöglichende Taten sind, d.h. solche, die den Menschen erst zum Sprechen und Handeln bringen. Das heißt: Sein Beten ist als eigenes Sprachhandeln doch immer ein verdanktes.[71] Die Wahrnehmung des Menschen, dass Gott selbst sein Beten bewirkt, kommt in machen sprachlichen Ausdrücken, welche die Zirkularität der Gebetssprache explizit machen, eigens zum Ausdruck.[72] Jedoch ist die »religiöse Metasprache«[73] der Doxologie mehr ein Modus als eine konkrete Gattung. In ihr antwortet bzw. *entspricht* der Betende – »in der Ehre, die der religiöse Sprecher Gott zuspricht« – Gottes Herrlichkeit, »mit der Gott sich selber als herrlich erweist«.[74] Explizite Ausdrücke können etwa in der vorgängigen Bitte um »Öffnung der Lippen« oder um »Reinigung des Herzens« bestehen,[75] aber der doxologische Modus unterfängt alle betenden Sprachhandlungen, die sich »ausdrücklich auf den Namen Gottes beziehen«.[76]

Schließlich kann allein der Name selbst diese Macht Gottes zum Ausdruck bringen, welche den Menschen dazu ermächtigt, in Korrelation[77] mit ihm zu treten: »›Name Gottes‹, so könnte man mit einiger Vereinfachung sagen, das ist Gott selbst, sofern er macht, daß Menschen ihn nennen können.«[78] Auf dem Weg der sich immer weiter konzentrierenden sprachlichen Analyse der Anrufung kommt Schaeffler so zu der Aussage, dass die Doxologie die »umfassende Form und der umgreifende Inhalt aller Formen und Inhalte des Gebets« ist.[79]

---

[69] Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 32.

[70] Auf ihn macht besonders Stefan Walser aufmerksam, der für seine Rekonstruktion von Schaefflers Gebetslehre einen frühen Ansatz bei der »Sprachhandlung der Namensanrufung« und einen späteren Ansatz bei der »Doxologie als Ent-Sprechung auf Gottes Herrlichkeit« unterscheidet: Walser, Beten denken, 405 f. Theologisch ist dieser transzendentale Doxologiebegriff vor allem deshalb interessant, weil nicht nur der responsive, ermöglichte Charakter des Gebets betont wird, der einen Ausgleich zu dem sprachanalytischen Fokus auf das Tun des Betens bildet, sondern auch, weil sich von diesem wiederum Verbindungen zum traditionellen Verständnis als gottesdienstliche Anbetung und als gottesdienstliches Leben und Handeln knüpfen lassen. Vgl. Walser, Der doxologische Aspekt, 308–312, 314 f.

[71] Vgl. Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 33–38, 61, 79 f. et passim.

[72] Vgl. Schaeffler, Gebet und Argument, 149: »Religiöses Sprechen bezieht sich erzählend auf denjenigen Ermöglichungsgrund, der den Sprecher erst zum Vollzug seiner Sprachhandlungen und damit zur Herstellung seines Erzählkontextes befähigt.«

[73] Schaeffler, Gebet und Argument, 149.

[74] Schaeffler, Gebet und Argument, 151.

[75] Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 79–81.

[76] Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 46–49.

[77] Vgl. zu diesem Ausdruck, der das Eintreten des Menschen in die wechselseitige Beziehung mit Gott meint und den Schaeffler von Hermann Cohen übernimmt (Schaeffler, Gebet und Argument, 179–183), vgl. Walser, Beten denken, 108–129.

[78] Schaeffler, Gebet und Argument, 149.

[79] Schaeffler, Kleine Sprachlehre, 116.

Die Bedeutung der doxologischen Dimension tritt besonders deutlich hervor, wenn man sich die Gefährdung menschlicher Freiheit wieder in Erinnerung ruft. Schaeffler macht darauf aufmerksam, dass beten zu können im Gebet als lebensrettend wahrgenommen wird: »[D]ie Befähigung des Menschen zum Leben (vor allem seine Rettung vor dem drohenden Untergang) und seine Befähigung zur Namensanrufung Gottes [wird] als ein und derselbe Akt göttlichen Machterweises verstanden«.[80] Insofern ist jegliches Gebet auch immer ein Loblied auf die Rettung aus drohender oder erlittener Sprachlosigkeit bzw. Erfahrungsunfähigkeit, gleich welchen Inhalts es ist.[81] In diesem metasprachlichen Sinn bestimmt Schaeffler die transzendentale Erfahrung als Jubel, indem die kontingente Erfahrung, erfahrungsfähig zu sein, im Gebet gefeiert wird.[82]

Kritisch wird die Unterbringung aller Gebetsformen in den einen doxologischen Grundsatzmodus zu betrachten sein. Denn es sind auch Gebete denkbar, die nicht vom Dank dominiert[83] werden und denen man nicht gerecht wird durch den Hinweis, dass auch sie verdankt und von Gott ermöglicht sind.

b) *Gerhard Ebeling – Gebet als Vermittlung der Wahrheit*

Ähnlich wie Richard Schaeffler versucht Gerhard Ebeling, die unverständlich gewordene Rede von Gott neu dem Verstehen zu erschließen.[84] War schon bei Schaeffler der Vorrang der Praxis vor der Theorie für die Gotteserkenntnis von Bedeutung,[85] so gilt das auch für Ebelings theologisch hermeneutische Entfaltung des Gebets, die er als »Schlüssel der Gotteslehre«[86] konzipiert. Denn vom Gebet her werden die Aussagen der Gotteslehre »auf ihren Lebens- und Erfahrungsbezug hin erhellt«[87]. Das bedeutet: Auch im Prozess der Validierung theologischer oder philosophischer Aussagen behält die religiöse Sprachpraxis die übergeordnete Stellung des Kriteriums, an dem sich die Wahrheit der Sätze im Sinne ihrer Tauglichkeit zum Besser- und Tieferverstehen des Betens und von da aus aller Aussagen über Gottes Sein und Eigenschaften erweisen muss.[88]

---

[80] SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre, 31.

[81] Vgl. die Ausführungen zu Klage und Bitte: SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre, 108–112.

[82] Zu Beurteilung und Kritik vgl. THOMAS DEUTSCH, Perspektiven des Dialogs, bes. 297–300. Vgl. auch die Dissertation: DERS., O-Ratio, in der er diese Autoren ausführlich ins Gespräch bringt.

[83] Vgl. SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre, 111.

[84] Vgl. EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 184 f.

[85] Bei gleichzeitiger methodischer Konvergenz der argumentierenden und andenkenden Sprache: vgl. SCHAEFFLER, Gebet und Argument, 212–330.

[86] EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 193.

[87] EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 194. Vgl. die meditative Ausführung für die Attribute Gottes ebd., 241–244.

[88] Vgl. EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 15–17; 188 f., 193 passim. Dennoch gilt auch umgekehrt, dass das Gebet der kritischen Durchdringung bedarf, um durch sein Besserverstehen auch

Die Hauptintuitionen, die Ebelings (Gebets-)Theologie zu Grunde liegen, resultieren aus seiner intensiven Beschäftigung mit Luther.[89] Erstens betrifft das den zweifachen Horizont der Theologie, in dem sie sich bewähren muss: Zum einen ist sie grundlegend auf die Schrift als Offenbarungsurkunde[90] verwiesen, zum andern auf die menschliche Wirklichkeit; beide hat sie so auszulegen, dass das biblische Zeugnis von der rechtfertigenden Liebe Gottes dem menschlichen Leben ultimativ zu Gute kommt.[91] Diese Aufgabe kann sie lösen, wenn sie zweitens der »extrem unmetaphysischen« anthropologischen Orientierung der Theologie durch Luther folgt, präzise in dem Sinn, dass das Reden von Gott niemals abstrakt erfolgen kann, sondern immer von konkreten Lebenszusammenhängen eines Menschen aus erfolgen muss. Es geht um die Besinnung auf das Gotteswort, welches »den Menschen in seiner Existenznot anspricht«[92]. Und das in spezifischer Weise: im richtenden Widerspruch zum Menschen, aber gerade darin ihn aufrichtend und befreiend.[93]

Schließlich ist das grundlegende Moment der Sprachlichkeit zu nennen, das für das Menschsein konstitutiv ist. Ebeling versteht die »Grundsituation des Menschen als Sprachsituation«[94], insofern er ein Wesen ist, das sich zu Ansprüchen (im Sinne aller Lebensäußerungen, die einen angehen) anderer verantwortlich verhalten kann.[95] Dabei ist dieses Gefüge an divergenten Ansprüchen keineswegs vor allem harmonisch, sondern strittig und voller Widersprüche,[96] so dass sich der Mensch ständig in den sprachlichen und zugleich existenziellen Relationen von Widersprechen, Versprechen und Entsprechen befindet.[97] Diese dermaßen »bedrängte Situation«, die den Menschen ständig herausfordert, Antwort zu geben, ist auch der genuin religiöse Kontext der Rede von Gott: »Gott« deckt auf, dass der Mensch »im Hinblick auf die Wirklichkeit im ganzen in einer

der Praxis aufzuhelfen (ebd., 207). Vgl. DERS., Das Gebet, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 405–427, 408.

89 Vgl. DEUTSCH, O-Ratio, 204 f.

90 Wobei die Schrift ihrerseits die »Gestalt überlieferter Erfahrung« hat: GERHARD EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 3, 3–28, 25; vgl. DERS., Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978), 99–116, 114.

91 Vgl. EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 347. Vgl. DERS., Schrift und Erfahrung, 105, 110 f., 113.

92 Beide Zitate EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 185 f.

93 Vgl. EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit, 25; vgl. DERS., Dogmatik, Bd. 1, 355. Vgl. DERS., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt, Tübingen 1979, 214: »Nur da kann das Reden von Gott lebendig [= sinnhaft] sein, wo es sich zu einem rettenden, Leben versprechenden, Heil in Aussicht stellenden Reden von Gott verdichtet hat.«

94 EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 189.

95 Vgl. EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 189 f.; 352 f.

96 Vgl. EBELING, Das Gebet, 408 f.; vgl. die Paraphrasierung von Luthers Ansatz: »Theologie als Konfliktwissenschaft« von DEUTSCH, O-Ratio, 205.

97 Vgl. EBELING, Dogmatik, Bd. 1, 189 f.; vgl. die prägnanten ontologischen Formulierungen ebd., 346–355.

letztgültigen Weise sprachlich angegangen ist«,[98] und zwar immer daraufhin angesprochen, woher und woraufhin er sich letztlich versteht: allein vom Horizont der Welt und seiner selbst her oder vom Gegenüber Gottes.[99]

Gott hat sein Gegenübersein in Jesus Christus bestimmt zu einem der Liebe. Er rechtfertigt den Menschen allein aus Gnade,[100] und das bewirkt eine – im Glauben wahrzunehmende – grundsätzliche Veränderung für die Menschen: »Er [Jesus Christus] verändert nicht ihre äußere Situation, sondern ihre Grundsituation, was dann freilich für alle Situationen seine Folgen hat. ›Friede mit Gott durch Jesus Christus‹ (Röm 5,1) – das ist die schlichteste Zusammenfassung der Rechtfertigungsaussage.«[101]

Von daher ist alles Reden von Gott auch so auf die Grundsituation des Menschen zu beziehen, dass sie diese grundsätzliche Veränderung zur Sprache bringt.[102] Genau dies ist nun der Ort des Gebets, von dem die Theologie daher ihre Interpretationsanweisungen für die Gotteslehre erhält.[103] Denn im Gebet bringt der Mensch seine konkreten zeitlichen Widerfahrnisse vor Gott und ordnet sie damit hin auf Gott, der »Zusammenhang und Einheit« stiftet.[104] Indem Gott in Anspruch genommen wird, wird eine konkrete Situation auf die Dimension des Letztgültigen bezogen und auf das hin entschieden, was an ihr bedeutsam und allenfalls weiterführend ist; denn dies intendiert das Gebet: »In der jeweiligen Lebenssituation will es die Grundsituation des Menschen aufsuchen und sie zur Sprache bringen.«[105] Und eben darin, indem die alltäglichen Erfahrungen im Gebet auf Gott bezogen werden und so zur »Erfahrung mit der Erfahrung«[106] werden, kommen Gotteswort und menschliches Leben so zusammen, dass letzteres zu seiner Wahrheit gelangt.

Die Intention, mit der das Gebet auf die von Gott bestimmte Grundsituation zielt, bindet es zurück an die durch Jesus Christus vorgängig verwirklichte Rechtfertigung, welche Ebeling wiederum durch das Gebet auslegt:

> Was nun in der Erscheinung Jesu geschehen ist, darf als die Verwirklichung dessen verstanden werden, was das Phänomen des Gebets letztlich intendiert, [...]: das Vereintwerden von Gott und Mensch. [...] Er [der Glaube an Jesus Christus] hat die Struktur des Gebets und ist der Inbegriff von Gottesdienst überhaupt.[107]

---

[98] Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 190.
[99] Vgl. Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 355.
[100] Vgl. auch zu den anderen Exklusivpartikeln Ebeling, Dogmatik, Bd. 3, 220–225.
[101] Ebeling, Dogmatik, Bd. 3, 221.
[102] Sie muss zeigen, wie »durch das Reden von Gott [...] eine Situationsveränderung eintritt, die der Grundsituation des Menschen dadurch gerecht wird, daß es sie zurechtbringt«: Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 190 f.
[103] Vgl. Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 194.
[104] Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 195.
[105] Ebeling, Dogmatik, Bd. 1, 197.
[106] Vgl. zu dieser Formulierung Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit, 22–24.
[107] Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen 1979, 99 f.

Noch ein letzter Punkt sei angesprochen, den Ebeling wiederum mit Schaeffler gemeinsam hat: Da er wie Schaeffler aus der Krisenwahrnehmung des Gebets heraus für neue Verstehensmöglichkeiten von religiöser Rede überhaupt argumentiert, richtet sich auch bei ihm das Augenmerk auf das Betenkönnen als solches. Es wird als von Gott eröffnete Möglichkeit verstanden, über die hinaus keine weiteren Aussagen, etwa bezüglich des Bittgebets, nötig sind:

> Ob das Gebet sinnvoller Gebrauch der Sprache ist […], das entscheidet sich nicht nach dem Gebet, sondern im Gebet. Darum hängt die Wahrheit des Gebets […] an der Wahrheit, die das Gebet in Anspruch nimmt. Mit der Anrede ist deshalb, genau genommen, alles entschieden.[108]

Wie bei Schaeffler, so wird auch bei Ebeling das Gebet vor allem als Gabe Gottes betont. Der Akzent liegt auf dem Betenkönnen. Die damit einhergehende Konzentration und Reduktion auf den theologischen Grund des Gebets ist angesichts der Anforderung, auf die Ebeling ebenso wie Schaeffler reagiert, zwar durchaus plausibel. Sie hat jedoch zur Folge, den reichen Phänomenbestand des Gebets zu vernachlässigen und z. B. Phänomene von Nicht-Erhörung und Entfremdung *im* Gebet nicht zu integrieren zu können. In Bezug auf Ebeling hat dies die Frage provoziert, ob durch die affirmative Auskunft, dass das Gebet selbst bereits Gottes Gabe ist, der von Ebeling beklagten Verarmung religiöser Sprachpraxis tatsächlich aufzuhelfen ist.[109]

Als kritischer Punkt ist außerdem eine methodische Unklarheit zu nennen, die im ganzen Werk von Ebeling das Hin- und Hergehen von allgemein menschlichen Aussagen zu Glaubensaussagen erzeugt. Ingolf Dalferth macht dafür die Anwendung der Auslegungskategorie auf Schrift und Erfahrung verantwortlich, denn

> die Parallele ist irreführend: Schrift und Erfahrung sind nicht verschiedene Gegenstände einer einheitlichen theologischen Auslegungstätigkeit. Sie besitzen ganz unterschiedliche hermeneutische Binnenstrukturen, stellen demgemäß vor ganz unterschiedliche Auslegungsprobleme und erfordern entsprechend unterschiedliche hermeneutische Methoden im Umgang mit ihnen.[110]

Wir halten fest: Beide Entwürfe rücken, ungeachtet ihrer verschiedenen Anwege und Akzentsetzungen, das Gebet methodisch als Sprachgeschehen in eine Position, von welcher aus die menschliche Wirklichkeit in ihrer Tiefendimension – begründungslogisch und existenziell – erfahrbar wird. Das Gebet ermöglicht in diesem Sinne echte Erfahrungen, insofern es Erfahrungen mit der Erfahrung

[108] Ebeling, Das Gebet, 426.

[109] Vgl. zu diesem und weiteren Aspekten Armin Kistenbrügge, Das Gebet in der Dogmatik. Untersucht am Beispiel von Gerhard Ebelings Dogmatik des christlichen Glaubens (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 9), Frankfurt a. M. u. a. 2000, 193–204.

[110] Ingolf U. Dalferth, Radikale Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung 23), Leipzig 2010, 95.

ermöglicht – und das bedeutet auch: echte Erfahrungen sind solche, die die menschliche Lebenswirklichkeit mit der Wirklichkeit Gottes in Klage und Lob zusammenbringen und heilsam transformieren. Theologische Sätze, die ursprünglich der Frömmigkeit bzw. der Sprachpraxis des Gebets entstammen, werden ihrerseits durch das Gebet ausgelegt. So erschließen sich Sinn und Bedeutung von Elementen der Gotteslehre, wenn sie durch den Sprachgebrauch des Gebets interpretiert werden.

Das Nachdenken über das Gebet, so ist an diesen Entwürfen exemplarisch deutlich geworden, ist heute zutiefst verknüpft mit der Frage nach der Möglichkeit, überhaupt sinnvoll und wahrheitsfähig von Gott zu sprechen. Die zweifelhafte Plausibilität religiöser Sätze, sowohl positiver als auch reflexiver, drängt zu einer neuen oder vertieften Erschließung desjenigen Kontextes, in dem das Reden aus dem Glauben Bedeutung gewinnt und seine kritische und orientierende Kraft entfalten kann. Schaeffler und Ebeling sehen die Theologie, mit unterschiedlicher Emphase, dafür an die menschliche Erfahrungswirklichkeit gewiesen, an der Gott transformativ wirkt. Dem Gebet kommt dabei eine mehrfache Scharnierfunktion zu.

Beide Entwürfe erinnern daran, wie sehr der Mensch an die Sprache als Medium gewiesen ist, in welchem die Welt für ihn erfahrbar, d. h. zugänglich und bewohnbar wird. Beide Autoren machen ihre Argumente an konkreten Gebetstexten der Überlieferung fest, Ebeling streicht darüber hinaus die theologische Bedeutung des Menschen als Sprachwesen heraus. Leibphilosophische Werke der letzten Jahrzehnte haben darüber hinaus darauf aufmerksam gemacht, in welchem Maß der Leib an der Herausbildung sozial und geistig gesättigter Umweltbeziehungen nicht nur beteiligt ist, sondern ihr zugrunde liegt. Dieser leibliche Aspekt wird später noch ausführlicher Berücksichtigung finden.

4. Vorhaben und Aufbau der Arbeit

Die Frage nach dem Transformationspotenzial des Gebets, wie sie in dieser Arbeit gestellt wird, lässt sich basierend auf den vorangehenden Ergebnissen genauer fassen. Sie nimmt ihren Ausgang von der Erfahrungsbezogenheit des Gebets und der Erwartung, dass von daher das Gebet für die heutige Situation theologischer Rede fundamentaltheologische Relevanz besitzt. In drei Perspektiven, die eng zusammengehören, soll die verändernde Kraft des Gebets bei Michel de Certeau und Günter Bader rekonstruiert werden, die in ihren Werken dazu jeweils einen originellen, selbständigen Ansatz bieten.

Die drei zusammenhängenden Perspektive dieser Fragestellung sind der Mensch, seine Rede von Gott und die Welt. Dabei greifen diese Perspektiven in der Darstellung ineinander und werden nur aus Übersichtsgründen gesondert benannt. Als das verbindende Glied dieser Perspektiven ist die Sprache an-

zusehen. Dieser Gedanke ist, wie dargelegt, bereits bei Ebeling und Schaeffler angelegt und wird in der Arbeit anhand der Metapher entfaltet.

An die beiden Hauptautoren dieser Arbeit wird mit der Erwartung herangetreten, dass sie Auskunft über darüber geben können, wie das Gebet dem Menschen einen sinnvollen Zugang zur Welt ermöglicht und ihn so in der Welt verortet, dass er Erfahrungen mit ihr machen kann, die ihn zugleich in die Freiheit von ihr und für sie führen. Es wird zu fragen sein, wie sie das Verhältnis von Erfahrung und Gebet genau entwerfen und auf welcher Ebene sie es mit welcher Zielperspektive jeweils ansiedeln. Auf welche Weise lassen sie das Transformationspotenzial des Gebets für den Menschen verstehen und vor dem Hintergrund welcher Herausforderungen modellieren sie dessen verändernde Kraft?

Die Welt – dieser Begriff wird noch weiter geklärt werden – wird dabei besonders von Interesse sein. Wenn es im Gebet um die Erschließung von Erfahrungsfähigkeit des Menschen geht, so ist darin die Welt als die Sphäre, in der Gegenstände von Erfahrungen gegeben sind, bereits mitgesetzt. Wie thematisieren de Certeau und Bader die Welt – sagen wir vorläufig: als die dem Menschen vorfindliche Gesamtheit des Existierenden – und welches Interesse ist für sie dabei leitend? Wie bestimmen sie das Verhältnis von Sprache, Erfahrung und Welt? Denn dass die Sprache eine Schlüsselfunktion bei der Eruierung der transformativen Dynamik des Gebets einnimmt, ist in dem Ansatz bei der Erfahrung evident. Erfahrungsfähigkeit im theologisch qualifizierten Sinn ist, wie wir sahen, gleichbedeutend mit Sprachfähigkeit, denn erst durch Verdichtung der divergenten Erlebnisse mittels Worten wird das Geschehen zu einer Erfahrung, die auch immer das Moment des Umgangs mit dem Erlebten beinhaltet. Dies hob oben besonders Ebeling heraus und verortete diese Wortfindung im Gebet als einem Geschehen, in das der Mensch zugleich aktiv und passiv involviert ist.

Dies ist auch relevant für die dritte Perspektive, die Theologie. Basierend auf der Erwartung, dass das Gebet für eine erfahrungsbezogene Rede von Gott heute neu deren Sinnhaftigkeit und Wahrheitsfähigkeit zu erschließen vermag, werden de Certeau und Bader daraufhin befragt, wie sie ihren theologischen Ansatz aus dem Gebet heraus entwerfen und dabei jeweils innovativ auf die Krise christlicher Gottesrede reagieren.

Mit diesem dreifachen Interesse am transformativen Potenzial des Gebets soll weiter unten der Begriff der Metapher ins Spiel gebracht werden. Mit ihm kommt die Veränderungskraft von Sprache in Bezug auf die Wirklichkeit, die durch die Reflexionen auf die Erfahrung bereits thematisiert wird, noch genauer in den Blick. Sie wird differenzierter und näher an den eigentlichen Prozessen wahrgenommen, die sich zwischen Text, Leserin und Welt abspielen. Diese betreffen das Moment der sprachlichen Neuschöpfung ebenso wie das der veränderten, wieder eröffneten Selbsterfahrung und Weltveränderung.

Das Gebet soll also auf die ihm innewohnende Dynamik der Wandlung hin untersucht werden. Diese Fragestellung leitet sich nicht nur ab von den in der

Krisenmetaphorik mitschwingenden Erwartungen nach neuen Aufbrüchen und der Erfahrungsbezogenheit des Gebets, sondern auch von dem biblischen Wort in Röm 8,26, nach welchem der Geist unserer Schwäche und Unfähigkeit zu beten, wie es recht ist, mit unaussprechlichen Seufzern zu Hilfe kommt. Dieses Wort ist traditionell eine zentrale Stelle für die Katechese und Theologie des Gebets, wird aber in den jüngeren Diskussionen vermehrt herangezogen für den zeitspezifischen Abbruch der Gebetspraxis in der spätmodernen Gesellschaft. Der Vers ist eingebettet in einen Abschnitt, in dem die mit Christus erreichte Zeitenwende und die damit einhergehende Erneuerung und Verwandlung des ganzen Kosmos thematisiert wird. Von dieser Bibelstelle her weitet sich die Problemstellung, die den Ansätzen Schaefflers und Ebelings zugrunde liegt, um eine größere Perspektive: die von Gott in Christus begonnene heilsame Transformation der Schöpfung, die noch auf ihre Erlösung wartet. In dieser Perspektive lässt sich auch der Begriff der Transformation noch einmal genauer verstehen. War schon dem theologischen Erfahrungsbegriff eine Qualifizierung eingeschrieben, insofern Erfahrungsfähigkeit bedeutet, sich als Person bewusst und befreit zu Erlebnissen verhalten zu können und gerade darin ein Selbst zu werden, so wird die darin sich vollziehende Transformation von diesem biblischen Text in Röm 8 her als *Erneuerung* in den Blick kommen, welche auch die nicht-menschliche Schöpfung betrifft. In diesem Text ist der Einzelne vor Gott eingebettet in einen größeren Kontext: nämlich in die von Gott dem Geist bewirkte Verwandlung der ganzen Kreatur, durch die der Mensch Freiheit von und für die Welt gewinnt, welche die Zwischenzeit des Vorletzten für die Menschen als Gottes Kinder prägen soll und kann.

Sowohl von der biblisch fundierten pneumatischen Verankerung des Gebets als auch von der fundamentaltheologischen, erfahrungsorientierten Ausrichtung in jüngeren Ansätzen der Gebetstheologie aus soll also nach der transformativen Kraft des Gebets gefragt werden. Die Frage ist, wie die im Gebet verankerte Veränderung von Welt und Selbst unter heutigen Bedingungen zu denken ist und zur Sprache kommen kann – und welche Möglichkeiten das für die Rede von Gott eröffnet. Mit dem katholischen Religionshistoriker Michel de Certeau und dem evangelischen Theologen Günter Bader sollen zwei Autoren zur Sprache kommen, die in diesem Diskurs bislang relativ unberücksichtigt blieben.

Dabei hat der Gang der Arbeit folgenden Duktus: Ihren Ausgang nimmt sie im zweiten Teil an der erwähnten Bibelstelle (Röm 8,26). Diese wird ausgelegt, in ihrem Kontext erschlossen und liefert die übergreifende Perspektive der systematischen Besinnung auf das Gebet. Im Vordergrund steht hier ein Seufzen, das Paulus in metaphorischer Expansion vom menschlichen Phänomen aus auch der Kreatur und Gott zuschreibt. Die Beobachtung, dass in diesem Textabschnitt die Metapher an zentraler Stelle auftaucht, führt weiter zu einer Erörterung der Metapher als sprachschöpferischem Akt, wie sie in der theologischen Diskussion der vergangenen Jahre neu in den Blick genommen wurde.

Im dritten Teil kommt das zu eruierende transformative Potential des Gebets in den Blick, wenn die Tradierungsmechanismen der Glaubenssprache in ihrer wesentlichen Bezogenheit auf Gott als den Anderen bedacht werden, als den, der gegenüber allem (religiösen) Tun des Menschen different und heteronom bleibt. Dies wird in der Darstellung der Arbeit des Religionshistorikers, Theologen und Kulturwissenschaftlers Michel de Certeau erfolgen. Von der Auslieferung an den Anderen her, von der bei Michel de Certeau zentral die Rede sein wird, gewinnt das Beten seine sprachschöpferische Kraft in Krisenzeiten. Sie wird unter der Bedingung wirksam, dass sie gebunden bleibt an die spezifische »Schwäche des Glaubens«. Der Weg, der zu neuen Aussage- und Verstehensmöglichkeiten des christlichen Glaubens führt und der im Beten vorgeprägt wird, ist immer wieder unübersichtlich und risikoreich. Mit de Certeau wird das Gebet thematisch insofern, als es ihm um die geistesgeschichtlichen Bedingungen religiöser Rede und Deutung und deren theologisch angemessene Bestimmung geht.

In einem vierten Teil werden die dezidiert gebetstheologischen Anteile, denen wir bei de Certeau in einem breiten motivlichen Tableau begegnen, zugespitzt und vertieft. Dazu wird die Dialektik des Gebets eruiert, wie sie in den sprachtheologischen Werken Günter Baders erörtert wird. Er widmet sich dem Namen Gottes, der im Gebet angerufen wird, und geht dem Umschlag nach, den diese Anrufung heraufführt. Der Umschlag ist bezogen auf die das Gebet als sprachlichen Vorgang bedrohende Gefahr der Sprachlosigkeit. Letztere zeichnet Bader als umfassende Bedrohung menschlichen Lebens durch Melancholie, welche gleichbedeutend ist mit der Unfähigkeit zur Erfahrung. Die Wende, die im Gebet passiert, ist der Schaltpunkt der schöpferischen Kraft, die sich im Gebet, das Sprache ist, auch auf die Welt, die keine Sprache (mehr) hat, überträgt. Die von daher ins Spiel gebrachte Metapher erweist sich in Verbindung mit Reflexionen auf den Namen Gottes weiterhin als Bedingung der Möglichkeit nachmythischen, aber auch nachaufgeklärten Sprechens von Gott.

In einem fünften Teil werden die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit rekapituliert und mit gegenwärtigen Diskussionslagen verknüpft. In Auseinandersetzung mit weiterer Literatur wird versucht, den Gesprächsbeitrag der Autoren zu profilieren. Außerdem werden die Differenzen und Verbindungslinien zwischen den Autoren herausgestellt sowie Grenzen bzw. mögliche Anschlussaufgaben an die Arbeit benannt.

Anspruch und Ziel der Ausführungen ist nicht, der Praxis des Gebets implizit durch die denkerische Abtragung von Missverständnissen bzw. die Erschließung von neuen Denkmöglichkeiten zu einem erneuten Aufschwung zu verhelfen[111] oder selbst ins Beten zu führen[112]. Es handelt sich vielmehr um einen Beitrag zur lange währenden »Trauerarbeit« (Luibl) der Theologie, die das Zurückweichen

[111] Vgl. Schäfer, Gott und Gebet, 122.
[112] Vgl. Ebeling, Gebet, 415.

und Aufsplittern christlicher religiöser Praxis zu begleiten und zu deuten hat, und dies zuerst aus und für die Binnenperspektive derer, die noch eine kirchliche Zugehörigkeit haben. Längst ist aus dem Ringen um das Verstehen der »Gottvergessenheit« des spätmodernen Europa (Wolf Krötke) ein Streit um die richtigen Zukunftsstrategien der Kirche geworden. Obwohl es ja auch nur ein Einzelaspekt der Praxis ist, bringt das Gebet als Thema der Theologie unter den Voraussetzungen des Schwunds und der reflexiven Abarbeitung daran das Grundlegende der Theologie[113] zur Sprache und damit ihre genuine Stimme zur Geltung. Mit dieser Absicht werden zwei theologische Ansätze rekonstruiert, die das Gebet in seiner Wandlungskraft erkennen lassen und von da aus auch – einmal explizit (de Certeau) und einmal eher implizit (Bader) – ein Licht auf die Lage der kirchlich verfassten christlichen Religion in unserer Gesellschaft werfen, insofern sie abnimmt und nicht wächst. Beide Ansätze erinnern an die Anerkennung der Grenze menschlichen Bemühens in der Sache des Betens, d.h. sie bringen jeweils zur Geltung, dass Gottes Geist es ist, welcher das Gebet wirkt, und nicht der religiöse Mensch. Damit geben sie auf ihre Weise dem evangelischen Ruf nach Umkehr ein Echo, erinnern aber im selben Atemzug an die Unendlichkeit des Gebets, das nicht endet, selbst wenn es endet. Diese Sätze gilt es im Lauf der Arbeit einzuholen.

---

[113] Vgl. Luibl, beten begreifen, 31.

II Metapher und Gebet. Exegetische und metapherntheoretische Perspektiven

1. Einführung. Römer 8,26 als biblischer Referenzpunkt der Gebetstheologie

Bevor wir zu der eigentlichen Textstelle kommen, soll erläutert werden, warum sie besondere Relevanz für die vorliegende Untersuchung hat und in welcher Weise sich diese systematische Arbeit dem biblischen Text zu nähern gedenkt.

Röm 8,26, wo vom menschlichen Unvermögen zu beten und dem helfenden Seufzen des Geistes in uns die Rede ist, ist konfessions- und epochenübergreifend eine zentrale Bibelstelle der gebetstheologischen Literatur, hat aber in Beantwortung der spätmodernen Gebetskrise eine besondere Konjunktur erfahren. Deren Ausgangspunkt liegt in dem Gedanken, dass unser Unwissen, wie recht zu beten sei, ja »schon« der Apostel Paulus festgestellt habe. Deshalb werden seine Einlassungen im achten Kapitel des Römerbriefs verschiedentlich mit den spätmodernen Erfahrungen der Entfremdung von der Tradition selbstverständlichen Gebets verknüpft. So ist in einer hermeneutischen Überlegung von Coenen-Marx zu προσκυνέω zu lesen: »›Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen …‹ Was Paulus in Röm 8,26 im Sinne einer besonderen Erfahrung des Angewiesen-Seins auf den Geist ausspricht, ist auf eine noch grundsätzlichere Art zur bestürzenden Erfahrung vieler geworden.«[1] Auch Sölle,[2] Leuenberger[3] und Luibl[4] rekurrieren auf diesen biblischen Vers im Zusammenhang der spätmodernen Gebetskrise,[5] um einige weitere Beispiele zu nennen. Die jeweiligen Darlegungen sind mindestens anregend, wenn nicht sogar hinsicht-

---

[1] Cornelia Coenen-Marx, Art. πoρoσκυνέω. Hermeneutische Überlegungen, in: Lothar Coenen/Klaus Haacker (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Witten ²2010, 613–614.

[2] Sölle, Wir wissen nicht, was wir beten sollen.

[3] Robert Leuenberger, Zeit in der Zeit. Über das Gebet, Zürich 1988, 86.

[4] Jürgen Luibl, beten begreifen, 59, in Anschluss an Jacques Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, übers. v. Hans-Dieter Gondek, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2006, 53–111.

[5] Andere systematische Beiträge beziehen sich eher auf andere Aspekte des unmittelbaren Kontextes in c. 8, allerdings im Verfahren auch so, dass sie ihn vor allem in thematischer Assoziation anklingen lassen. Vgl. exemplarisch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Das Seufzen der Schöpfung nach Herrlichkeit, in: Una Sancta 57 (2002), 274–288.

lich des Umgangs mit der spätmodernen Gebetskrise überzeugend. Die Bibelstelle dient dabei vor allem als Stichwortgeber und über die Art und Weise des Gebrauchs der Schrift wird – oftmals natürlich aus Formatgründen – kein Wort verloren. Selten trifft man in Verbindung mit systematischen Fragen auf eine Wahrnehmung exegetischer Literatur.[6]

Im folgenden Abschnitt soll keine eigene schrifthermeneutische Diskussion über das Verhältnis von systematischer und neutestamentlicher Theologie geführt werden.[7] Es wird von der Annahme ausgegangen, dass sich in den biblischen Texten die Aufforderung an die Theologie meldet, selbständig und reflektiert auf ihren (Wahrheits-)Anspruch zu antworten. Dieser ergeht an sie, insofern sie sich bezogen weiß auf die kirchliche Interpretationsgemeinschaft, in welcher die biblischen Texte kanonische Qualität gewonnen haben. Auf den Wahrheitsanspruch zu antworten bedeutet einerseits, die Texte historisch zu kontextualisieren und ihnen als Dokumenten antiken Verstehens und Glaubens gerecht zu werden. Andererseits bedeutet es, mit dem in der Schrift Dargelegten neu etwas anzufangen und es zu wagen, den Text auf Fragen und Themen der Gegenwart hin zu überschreiten.[8]

In diesem Sinne von genauer und freier Schriftlektüre sollen die Verse aus dem Römerbrief betrachtet werden. Zunächst wird die fragliche Passage mit den Mitteln der Exegese untersucht. Wie zu sehen sein wird, erscheint die Aussage des Paulus vor dem Hintergrund antiker Gebetstheorien zutiefst verwoben in die Semantik frühjüdischer Vorstellungen des himmlisch-irdischen Mittlerschaftswesens und zugleich pointiert christlich. Des Weiteren wird sich zeigen, dass das entscheidende Manöver in dem Text eine Metapher ist, durch die Paulus ein Neuverstehen des Betens, ja, des Beters selbst und seiner Welt provoziert. Dies herauszustellen ist die Aufgabe des exegetischen Abschnitts. Daran schließt sich eine systematisch-theologische Skizze der Metapher an, um die Ergebnisse

---

[6] Eine in vielerlei Hinsicht sehr gelungene Ausnahme: Hans Friedrich Geißer, Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird, und vom Geist, der unserer Schwachheit aufhilft (Röm 8,26 f.), in: Praktische Theologie 12 (1977), 274–295.

[7] Die Diskussion ist lebhaft. Beispielhaft seien Ulrich Körtner, Friederike Nüssel und Jörg Lauster als systematische Theologen genannt, die sich mit der Geltung des Schriftprinzips und der theologischen Auslegung biblischer Texte auseinandersetzen. Auf Seiten der systematischen Theologie beschränkt sich die Diskussion nach meiner Wahrnehmung allerdings oft auf die Grundlagendiskussion.

[8] Damit orientiere ich mich besonders an Philipp Stoellger, Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106 (2009), 223–263. In vielen Punkten argumentiert Thomas Söding aus exegetischer Sicht in dieselbe Richtung: ders, Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg/Basel/Wien 1992, 75–130. Vgl. auch Christof Landmesser, Der Wahrheit verpflichtet. Eine Einleitung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche/Beiheft 9: Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung, Tübingen 1995, 1–2.

der Exegese begrifflich zuspitzen zu können. So vermittelt die Metapher – in ihrem Schwanken zwischen rhetorischem und philosophisch-theologischem Begriff – zwischen dem biblischen Text und einer gegenwärtigen Perspektive auf das Gebet.

2. Auslegung

2.1 Befreit leben unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit. Text und Kontext von Römer 8,26f.

26: Ebenso aber hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf. Denn was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst legt Fürsprache (für uns) ein mit unaussprechlichen Seufzern.
27: Der aber die Herzen erforscht, weiß um die Absicht des Geistes, denn wie Gott es gefällt, bittet er für die Heiligen.

a) Gliederung des Kontextes

Die Verse 26 bis 27 sind eingebettet in den Abschnitt, den Luther treffend mit »Die Hoffnung auf Vollendung des Heils« betitelte (vv. 18–30). Dieser ist der mittlere von drei Abschnitten, in die Luther das achte Kapitel unterteilt hat, deren Zusammenhang jedoch klar erkennbar ist.[9]

Der erste Abschnitt »Das Leben im Geist« (vv. 1–17) setzt ein mit der Feststellung, dass es für die »in Christus« keine Verdammnis gibt, denn als solche leben sie unter dem Gesetz des Geistes, welches vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit. Damit knüpft er an die Diskussion des Gesetzes in c. 7 an, welche die Misere des Menschen behandelt, der sich den Geltungsansprüchen zweier sich widerstreitender Gesetze ausgeliefert sieht: dem Gesetz des Geistes Gottes und dem Gesetz der Sünde im Fleisch.[10] Die Lösung, die Paulus in 8,1–11 entfaltet, besteht in der stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes durch den Fleisch gewordenen Jesus Christus für uns. Durch die damit erfolgte Verdammung der Sünde ist der Sinn des Gesetzes dem Wesen nach erfüllt, weshalb alle, die nach dem Geist leben, Freiheit, Leben und Frieden finden.

[9] Eine Untergliederung gemäß der geltenden Bibelübersetzung der EKD soll hier lediglich dem größeren Verständnis des Gesamtzusammenhanges des achten Kapitels dienen. An dieser Stelle sei auch auf die Verbundenheit mit dem fünften Kapitel des Briefes aufmerksam gemacht. Vgl. Horst R. Balz, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39, München 1971, 31–35, der die vv. 18–39 näher zusammen betrachtet. Vgl. auch Peter von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Göttingen 1975, 60–62, der zwei zusammenhängende Teile unterscheidet: 8,1–13 und 8,14–30.

[10] Vgl. Walter Schmithals, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17–8,39, Stuttgart u. a. 1980, 84–87.

Im Weiteren entfaltet Paulus dieses Leben im Geist und beschreibt die pneumatische Existenz der Glaubenden in dieser Welt in Verbindung mit Jesus Christus. Deutlich nimmt der letzte Abschnitt »Die Gewissheit der Glaubenden« (vv. 31–39) auf den ersten und zweiten Bezug und bekräftigt die im ersten Abschnitt formulierten Gedanken in einem gesteigerten Tonfall in Form von rhetorischen Fragen und abschließend in einem bekenntnisförmigen Satz:[11] die Verdammnis kann die Auserwählten Gottes nicht treffen, da sie durch den für sie ins Fleisch gesandten (v. 3), gestorbenen und vor allem auferweckten Jesus Christus (v. 34) für gerecht erklärt werden (v. 33). Diese Befreiung vom Gesetz des Todes und der Verdammnis (v. 1) zeichnet sich aus durch die Nähe bzw. die Ungeschiedenheit von der Liebe Gottes in Jesus Christus (v. 39), worauf die Gewissheit des Glaubens überhaupt ruht. Der Zusammenhang mit dem zweiten Abschnitt wird vor allem durch den »universalen Bezug hergestellt«[12].

Während also der erste Abschnitt die Lösung des Konflikts mit dem Gesetz und die Befreiung gewissermaßen grundlegt und der letzte Abschnitt die Freiheit und Liebe in Gott rhetorisch und homiletisch bekräftigt, widmet sich der mittlere Abschnitt dem Leben der geistlich Befreiten unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit.[13]

b) *Thematische Aspekte*

Dazu gehört zunächst ihre *leibliche Verfassung*. Der Leib spielt in dem genannten Zusammenhang von Gesetz, Tod und Leben, der durch Jesus Christus neu formiert wurde und dadurch ein befreites Leben im Geist ermöglicht, eine ambivalente Rolle. Zum einen beschreibt Paulus ihn am Ende von c. 7 als »todverfallen« (σῶμα τοῦ θανάτου), da in seinen Gliedern das todbringende Gesetz der Sünde herrscht. In c. 8 wird die darin anklingende Koppelung von Fleisch (σάρξ) bzw. fleischlicher Gesinnung und Leib (σῶμα) fortgeführt, wenn Paulus in 8,10 sagt, dass der Leib tot ist um der Sünde willen, die durch Jesus Christus zunichte gemacht wurde. Insofern aber der Geist Leben ist und der Geist Christi in den Gläubigen wohnt, sind diese mit Christus, als Kinder des lebendigen Got-

---

[11] Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980, 170 f., zur Verwendung (liturgischer) Traditionsstücke. Michael Wolter, Der Brief an die Römer (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 539, 554 ist ganz dagegen, hier einen Hymnus oder dergleichen zu entdecken, nimmt das Pathos des Abschnitts allerdings auch wahr. Die Eindringlichkeit diene der Vergewisserung der angefochtenen Gemeinde.

[12] Balz, Heilsvertrauen, 35.

[13] Zur näheren Gliederung von 8,18–30 vgl. Balz, Heilsvertrauen, 33, mit Verweis auf die bereits von Zahn 1865 wahrgenommene und bei Käsemann als Steigerung gedeutete Dreiteilung entlang des (seufzenden) Zeugnisses der Kreatur (v. 21 f.), der Geistbegabten (v. 23 ff.) und des Geistes Gottes (v. 26 f.).

tes, lebendig. Deswegen macht Gott auch die sterblichen Leiber der Gläubigen lebendig, jetzt und nach ihrem Tod.[14]

Dies allerdings ist Gegenstand der wartenden Hoffnung, die Paulus ab v. 18 ausführt. Die sehnsüchtige Erwartung der zukünftigen Herrlichkeit ist kein auf die Gemeinschaft der Christen, die Kinder Gottes, beschränktes Warten, sondern sie besitzt kosmisches Ausmaß und betrifft die ganze Schöpfung.[15] Alles und alle sollen frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit hin zur Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes (v. 21). Im Hintergrund steht die für Paulus grundlegende apokalyptische Tradition mit ihrer Erwartung, dass der gegenwärtige Äon vergeht und die neue, heilvolle Zeit Gottes im Aufgang begriffen ist.[16]

Die von Paulus verwendeten Verben bringen pointiert die *Gemeinschaftlichkeit* des sehnsüchtigen Erwartens auf den Punkt: »die ganze Schöpfung seufzt mit und liegt mit in Geburtswehen (συστενάζει καὶ συνωδίνει)[17], bis die Kinder Gottes, die den Geist als Anfangsgabe«[18] (ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος) haben und ebenfalls seufzen, vollständig offenbar werden. Diese Erwartung (ἀποκαραδοκία) enthält auch die Konnotation von »ungeduldig«, »inständig«; und wenn man die Übersetzung Luthers »ängstliches Harren« mit dem Bild der Geburtswehen in Verbindung bringt, entsteht der Eindruck, dass schon bald hervorbrechen wird,[19] was offenbar werden soll: nämlich die Erlösung des Leibes, der jetzt noch den Erfahrungen von Sinnlosigkeit (v. 20: ματαιότης) und Verderben (v. 21: φθορά) unterworfen ist. Paulus beschreibt die Schöpfung also, wenn man so möchte, als eine Solidargemeinschaft[20] des Wartens, von der die

---

[14] Vgl. Samuel Vollenweider, Paulinische Spiritualität, in: Friedrich W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2012, 422–425, 423.

[15] Der Begriffsumfang von κτίσις ist umstritten. Ich schließe mich hier Hae-Kyung Chang, Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19–22, Wuppertal 2000, 186–189, an: Paulus verwende den Begriff in der Prägung durch die LXX stets in einem umfassenden kollektiven Sinne (d. h. das Ganze der Wirklichkeit meinend), denke allerdings an dieser Stelle im Römerbrief konkreter an die »außermenschliche, vernunftlose Schöpfung« (ebd., 353), auf die er das Seufzen ebenso anthropomorph übertrage wie in v. 26 auf den Geist Gottes, ebd., 79. Damit gewinnt übrigens auch die These einer sich steigernden Aussage an Plausibilität. Wolter, Brief an die Römer 2014, 509, stellt in der Sache inzwischen einen »gewissen Konsens« im Sinne des eben Geschilderten fest.

[16] Vgl. Jörg Frey, Die religiöse Prägung: Weisheit, Apokalyptik, Schriftauslegung, in: Paulus Handbuch, 59–66, 64.

[17] Die ELB übersetzt mit: seufzt zusammen und liegt zusammen in Geburtswehen.

[18] Wilckens, Der Brief an die Römer, 146.

[19] Zur Aufnahme apokalyptischen Gedankenguts und zu der darin enthaltenen Vorstellung der messianischen Wehen vgl. Schmithals, Theologische Anthropologie, 145. Anders interpretiert Michael Theobald, Der Römerbrief, Darmstadt 2000, 257, der hier eher die positive Valenz des Geburtsschmerzes als hoffnungsstärkend hervorhebt.

[20] Vgl. Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6), Leipzig 1999, 162, der dieses Wort unter anderen ebenfalls gebraucht.

Gläubigen ein Teil sind.[21] Besonders prägnant kommt die Verschränkung beider in folgender Formulierung zum Ausdruck:

> Nur so kann man nämlich diesem Zusammenhang gerecht werden, wenn man sowohl unsere Leiden, die wir mit Christus leiden, als auch die Leiden Christi selbst als Leiden von Geschöpfen ansieht und anerkennt. [...] Die innerste Position des Christen wird ihn also in ganzer Breite mit der ›Öffentlichkeit‹ verbinden, – sofern man das stille Erwarten der Schöpfung als Öffentlichkeit versteht.[22]

Es ist also entscheidend für das Verständnis des Seufzens der Christen, dass der Geist gerade darin wirksam ist, dass sie nicht nur alleine vor sich hin seufzen, sondern dessen gewahr werden, dass ihr persönlicher Kummer mit der ganzen Schöpfung zu tun hat, wodurch sie auch für scheinbar fremdes Leid berührbar werden. Deswegen verändert sich ihre Not und gewinnt einen besonderen Stellenwert: »›Klagen‹ und ›Warten‹ können darum als Modus der Anwesenheit von Gottes Heil bei den Christenmenschen gelten. [...] Alle anderen Menschen, die nicht den Geist ›haben‹ (v. 23a) [...] können weder ›klagen‹ noch ›warten‹.«[23] Grund für das ungeduldige Erwarten der vollständigen Freiheit, die auch leiblich sichtbar werden wird, ist die geschehene Rettung »auf Hoffnung« hin (ἐλπίδι ἐσώθημεν).[24] Hoffnung aber zeichnet sich nach Paulus dadurch aus, dass sie sich auf das richtet, was noch nicht sichtbar ist, noch nicht da ist. Insofern sie aber einen Grund hat, nämlich die Rettung, ist es möglich, geduldig bzw. standhaft in ihr wartend zu verharren. Insofern qualifiziert Paulus die ungeduldige Erwartung der Schöpfung als gleichzeitig geduldig. Ihr sachlicher Grund, nämlich die Gewissheit der Liebe Gottes in Jesus Christus, wird im letzten Abschnitt von c. 8 noch einmal bekräftigt.

---

[21] Schmithals, Theologische Anthropologie, 160, bringt in diesem Zusammenhang das Wort der »Sym-Pathie« in Erinnerung.

[22] Hans Asmussen, Der Römerbrief, Stuttgart 1952, 178. Begründet ist diese Verbundenheit in ihrer göttlichen Stiftung im Zusammenhang der Schöpfung. So Asmussen zu v. 20: »Diesem Leerwerden [als Folge der Sünde, J. B.] ist die Schöpfung unterworfen worden um ›deswillen, der sie unterworfen hat‹. Dabei ist an Gott gedacht, der den Acker im weitesten Sinn verflucht hat, so daß er Dornen und Disteln trägt.« Nach Ernst Käsemann, An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8), Tübingen [4]1980, 224, 227, verbinden sich in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und seiner Wiederkunft »kosmisches und christliches Leiden mit der Hilfe des Geistes für die angefochtenen Zeugen«. Diese Zeugen werden inmitten der Welt, welche durch den Sündenfall des Menschen mit ins Verhängnis gezogen wurde, zu den »Sprecher[n]« ihrer Welt – in der Unerlöstheit zugleich Zeugen der Hoffnung.

[23] Wolter, Brief an die Römer, 519. Dieser Umkehrschluss ist nicht ganz nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass ja die ganze Schöpfung klagt und harrt. Jedenfalls ist der Punkt wichtig, dass die Christen vergewissert sind, dass sie seufzen nicht obwohl, sondern weil sie den Geist haben. Das macht auch Dunn schön deutlich: James D. G. Dunn, Romans 1–8 (World Biblical Commentary 38), Dallas 1988, 476, 490.

[24] Vgl. Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 168, zur unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Geist und Hoffnung.

Eine für heute aufschlussreiche Verständnismöglichkeit der skizzierten Spannung, in der insbesondere die Christen stehen, bieten m. E. die tiefenpsychologisch inspirierten Ausführungen Samuel Vollenweiders zu dem komplexen Verhältnis von Leib und Geist.[25]

Vollenweider identifiziert die Macht des Fleisches, welches stets über den Leib Kontrolle zu etablieren sucht und dessen Taten Paulus zu töten auffordert (Röm 8,13), mit dem Selbsterhaltungsstreben und dessen verschiedenen (triebhaften) Ausformungen, die sich im »Ich« als dem »manifeste[n] Erlebens- und Verhaltenszentrum« (168) symbolisch bündeln. Demgegenüber kommt das »Selbst« als das innerste Zentrum des Menschen in den Blick und spiegelt damit den individualpsychologischen Begriff der Person theologisch, indem er auf das Verhältnis von Gott und Mensch bezogen wird. – Ergreift der Geist vom Menschen Besitz und willigt der Mensch in den Streit gegen das Fleisch ein, wird ein Transformationsprozess in Gang gesetzt, der die Triebkräfte und Affekte zur Liebe »umschmilzt« (vgl. 189), was sich am Ende der Zeit auf der organischen Ebene des Leibes fortsetzen wird in Form einer Verwandlung in »Licht und Herrlichkeit« (191). Insofern kann Vollenweider von einer Schaffung des wahren Selbst durch den Geist sprechen, die eine fortwährende Dezentrierung des Ichs in Form einer Abstandnahme von den eigenen Triebwünschen bedingt. Über Vollenweider hinaus könnte man diese feine, jedoch sehr scharfe Trennlinie, die sich durch diese Beschreibung der Identität des Menschen zieht, noch steigern mit der paradoxen Formulierung, dass das Selbst gerade in der Selbstlosigkeit zu sich kommt.

Das Motiv der Erlösung von der Knechtschaft des Leibes versteht Vollenweider so, dass »in der Vollendung nur viel umfassender offenbar werden soll«, was die Glaubenden in ihrem innersten Sein bereits sind, nämlich vom Geist bewohnte Menschen (191). Das hat auch Folgen für das Verhältnis zum organischen Leib, das sich (nun) vor allem als Möglichkeit zur Gestaltung, ja »Mitwirkung […] am Prozess der neuen Schöpfung« (190) aufbaut.[26]

[25] Samuel Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144), Tübingen 2002, 163–192, zuerst abgedruckt in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93 (1996), 163–192. Die Seitenzahlen im folgenden Abschnitt des Fließtextes beziehen sich auf den erstgenannten Druck.

[26] Eine in Teilen andere Interpretation nimmt Hans Weder in Matthias Krieg/Hans Weder, Leiblichkeit (Theologische Studien, 128. Forschung), Zürich 1983, 41–49, vor. Er beschreibt mit Bezugnahme auf Röm 8,23 und 1 Kor 15 Leiblichkeit (ebenfalls) als bestimmungsbedürftiges personales Verhältnis, das, wenn es von Gottes Herrlichkeit bestimmt wird, nicht mehr von Sünde und Tod, d. h. Entfremdung und dem destruktiven Wahn der Selbstwirksamkeit geprägt ist, sondern sich »ungestört« vollziehe. Die organische Leibebene scheint bei ihm nur insofern vorzukommen, als das »leibhaftige Zutrauen« (ebd., 47) zu Gottes Wort in das münden soll, was im Anschluss an dieses Wort zu tun ist; allerdings wird er nicht konkreter und lässt die Bedeutung für das Leiberleben des einzelnen Menschen ganz aus. Dass er die Tat nur in einem Satz erwähnt, entspricht dem besonderen Augenmerk, welches Weder auf den »Widerfahrnischarakter« der Leiblichkeit legt und den er in Kontrast zum Selbstverwirklichungsstreben der »Heutigen« positioniert.

2.2 Die Verse 26 und 27

Die beiden nun näher zu betrachtenden Verse 26 und 27 sind mit »desgleichen« (ὡσαύτως) angeschlossen; die dann genannte Schwachheit,[27] die unsere ist und der der Geist aufhilft, steht also im Kontext der Hoffnung, die mit Geduld auf das wartet, was sie noch nicht sieht. Das spricht dafür, das Nichtwissen darum, was wir beten sollen, wie es sich gebührt, mit dem Nichtsehen der Hoffnung zu parallelisieren und im Umkehrschluss zu folgern: Wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar und damit Freiheit und Erlösung auch der Leiber da ist, werden wir auch wissen, was wir beten sollen, jetzt ist das aber noch nicht der Fall. Inhaltlich bezeichnet ἀσθένεια hier daher die grundsätzlich schöpfungsbedingte Schwachheit der Glaubenden, die nicht auf das Gebet beschränkt ist, aber dort exemplarisch in Erscheinung tritt.[28] Sie kann bezogen werden auf die von Paulus in den Korintherbriefen entfaltete Schwachheit Christi, welche »eine Modalität der Selbstmanifestation Gottes in dieser Welt der Torheit und Gottesferne« ist.[29] Die Christen, die jetzt leiden, können ihre παθήματα mit den Leiden Christi identifizieren und ihre Hoffnung mit der Kraft und Herrlichkeit Christi, an der sie künftig teilhaben werden (8,17.21). Insofern ist die Schwachheit eine christologisch aufgehobene Grundbedingung des Lebens im Glauben in dieser Welt. Insofern nun auch das Gebet durch προσευχή »als grundsätzliche Äußerung christlichen Lebens gegenüber Gott« im Blick ist,[30] lässt sich die Verbindung von Gebet und Schwachheit als »elementares Unvermögen«[31] zu

[27] Verschiedene Handschriften bieten vereindeutigende bzw. vereinfachende Varianten der Schwachheit an: die erste Textvariante setzt sie in den Plural, sei es um der Grundsätzlichkeit zu entkommen, in der der Singular die Situation der Gläubigen thematisiert, sei es, um sie an den Plural der Seufzer anzugleichen (so Wilckens, Brief an die Römer, 160). Die zweite Variante hat *statt* »Schwäche« nur της δεησεως, denen der Geist zu Hilfe kommt, und eine dritte Variante fügt diese hinter ἀσθενείᾳ ein, so dass die Schwäche auf das Beten hin zugespitzt wird.

[28] So Dunn, Romans, 477. Vgl. Balz, Heilsvertrauen, 71, Anm. 99. Festzuhalten ist mit Balz, dass hier weder auf die Existenz der Christen vor dem Glauben noch auf eine bestimmte Gruppe innerhalb der Christen, wie beispielsweise in Röm 14,1 oder 1 Kor 8,7–13, angespielt wird. Für die verschiedenen sonstigen Interpretationen vgl. Käsemann, An die Römer, 231 f., der sich entschieden gegen den Terminus der Gebetsaporie wendet und das »nicht Wissen« auf »die äußere Anfechtung der christlichen Existenz« bezieht.

[29] Balz, Heilsvertrauen, 70.

[30] Balz, Heilsvertrauen, 73. Dennoch betont Balz hier, dass Paulus an dieser Stelle im Römerbrief singuläre Aussagen über das Gebet macht. In zwei Versen kommen allein drei Hapaxlegomena vor. Balz, Heilsvertrauen, 73, 76 f. Vgl. dagegen Karl-Heinrich Ostmeyer, Das immerwährende Gebet bei Paulus, in: Theologische Beiträge 33 (2002), 274–289, 284, der auf dem Hintergrund seiner Ausführungen zu Paulus' Gebetsauffassung, nach welcher das Gebet wesentlich als Haltung zu verstehen sei, hier das Konkrete gemeint sieht: »Gleichzeitig kann der Christ nicht wissen, worum er im einzelnen bitten soll, denn zum einen kennt er Gottes Pläne nicht und auf der anderen Seite ist ihm nicht verborgen, dass Gott ohnehin weiß, wessen er bedarf (vgl. Mt 6,32).« Eben in dieser Situation versichert den Christen das Wirken des Geistes, »dass Gott die Bedürfnisse des Menschen kennt und berücksichtigt«.

[31] Oswald Bayer, Glückliche Skepsis (Röm 8,26 f), in: Theologische Beiträge 16 (1985), 99. In diesem Sinne auch Schmithals, Theologische Anthropologie, 153: Paulus »fällt ein grundsätz-

beten verstehen.[32] Gegenüber Röm 5 besteht die Pointe hier darin, dass diese Schwäche nicht überwunden wird, sondern dass die betenden Christen bleibend auf die Hilfe des Geistes angewiesen sind. Ihr Unvermögen wird nicht eliminiert, sondern der Geist »works in and through that inability«.[33]

Allerdings ist hier eine Spannung im paulinischen Gebetsverständnis wahrzunehmen, die von Bedeutung für die richtige Einordnung der »Gebetsschwäche« ist. Paulus, der tief in die alttestamentlich geprägte frühjüdische Gebetstradition eingebettet[34] ist, lässt zwar eine klare Systematisierung eines Gebetskonzeptes anhand von formalen Typbestimmungen nicht zu.[35] Als Briefschreiber setzt er das Gebet im Dienst des Gemeindeaufbaus aber auf jeden Fall absichtsvoll[36] ein, und dieser Aufbau hängt wiederum eng mit dem übergeordneten Ziel der Vermehrung der Ehre Gottes zusammen:

> Diese Einheit allein [der Gemeinde aus Juden und Christen] konnte Gott angemessen ehren […]. [D]arum mußte auch die Gemeinde in Einheit leben, um Gott recht ehren zu können. […] Der Glaube an Jesus Christus ermöglicht diese Einheit dadurch, daß Heiden und Juden […] einen Leib bilden. Im Leib Christi haben sie Zugang zu Gott, können somit […] unablässig beten.[37]

Dementsprechend bezieht sich der Inhalt der – mehrheitlich als Dank und Preisung verfassten – Gebete hauptsächlich auf Gottes Handeln in Jesus Christus, welches durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes die Lebenswirklichkeit der Gläubigen durchdringt.[38] Damit gewinnt das unablässige Beten bei Paulus einen

---

liches Urteil über unser Nicht-Wissen.« Allerdings sehen mit Schmithals viele Ausleger dieses Nicht-Wissen nur auf das Unvermögen bezogen, »das eschatologische Heilsgut angemessen zu benennen«, ebd., 154.

[32] Die Gebetskatechese des Vaterunsers wäre bei den Synoptikern die entsprechende Stelle für die Auseinandersetzung mit diesem Thema. Der Gebetsunterricht muss als Antwort auf die Frage »how to perform prayer properly« verstanden werden, so Hans Dieter Betz, The Sermon on the Mount. A commentary on the Sermon of the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49), hg. v. Adela Yarbro Collings, Minneapolis 1995, 362. Betz nimmt eine damals aktuelle Krise des Gebets im Zuge der Selbstfindung der christlichen Gemeinden an, die fundamentale Fragen sowohl bezüglich des Inhalts als auch der Praxis des Gebets aufwarfen.

[33] Dunn, Romans, 477. Das betont auch Wolter, Brief an die Römer, 522.

[34] Sowohl aufgrund seiner Beheimatung im Diasporajudentum als auch im pharisäischen Judentum. Vgl. Frey, Die religiöse Prägung, 59–66.

[35] Vgl. Hermut Löhr, Formen und Traditionen des Gebets bei Paulus, in: Hans Klein/Vasiel Mihoc/Karls-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.–8. August 2007, Tübingen 2009, 115–132, der die biblisch-jüdischen Einflüsse etwa für das gottesdienstliche Gebet aufzeigt. Vgl. auch seine Anmerkungen zur Problematik der formgeschichtlichen Rekonstruktion ebd., 115–118.

[36] Zum Ineinandergreifen von funktionalem Einsatz und Frömmigkeit des neutestamentlichen Gebets vgl. die textpragmatische Studie von Wolfgang Fenske, »Und wenn ihr betet …« (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 21), Göttingen 1997.

[37] Fenske, Und wenn ihr betet, 269–278, 276.

[38] Vgl. Roland Gebauer, Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische

besonderen Stellenwert.[39] Paulus möchte seine Briefadressaten in die für ihn bestehende dauernde Kommunikation mit Gott hineinnehmen. Er formuliert kaum Gebete aus, sondern erzählt von seiner Gebetspraxis und bezieht diese in seine Korrespondenz mit ein;[40] so tritt er selbst als ein vom Gebet durchdrungener Mensch und engstverbunden mit Gott auf. Dabei ist das Gebet als Form und Ausdruck einer implizit immer bestehenden Verbindung nicht auf rational erfassbare Kommunikationsvollzüge beschränkt.[41]

Gegenüber diesem Bild von Paulus als geisterfülltem unablässigem Beter und Missionar, der seine Gemeinden ebenfalls zu ständigem Gebet auffordert,[42] muss eine solche Aussage, wie sie Paulus in Röm 8,26 f. macht, also wie ein »Splitter« erscheinen, bei deren Auslegung man sich tunlichst vor Ausschließlichkeitsansprüchen und Überinterpretation hüten muss, auch wenn sie »schöner und zu Herz gehender« sein mögen.[43] Diese Gefahr ist zweifellos gegeben und die Warnung schärft ein, dass alle sehr allgemeinen Aussagen zum Gebet bei Paulus nur von dieser Stelle aus schwierig sind. Deswegen soll im folgenden religionsgeschichtlichen Exkurs der weitere Horizont dieser Fragestellung einbezogen werden.

Die Spannung zwischen der einen Stelle und der Zusammenschau aller paulinischen Aussagen zum Gebet – die noch dadurch erhöht wird, dass nach Auffassung der meisten Exegeten in Röm 8,26 f. doch Grundlegendes zum Gebet gesagt ist – weist auf die bereits erwähnte begriffliche Schwierigkeit zurück, die das Gebet der Eruierung seines »Kerns« bietet. Sie kehrt hier wieder und provoziert fortgesetzt verschiedene Auslegungen. Immerhin die Sorge zu erbaulich zu sein, lässt sich aber schnell beruhigen. Denn eine theologische Einsicht sollte beides sein: erkenntnismäßig aufschlussreich und rational nachvollziehbar, also: vernünftig, und zugleich als Teil »eine(r) elementar lebenskundliche(n) Wissenschaft«[44] auch existenzerhellend wirken, weswegen es nicht schaden würde, wenn sie, mit anderen Worten, »zu Herzen geht«.

Studien, Gießen/Basel 1989, 211–217; vgl. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden, 188 f.

[39] Vgl. Karl-Heinrich Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 197), Tübingen 2006, 114–117.

[40] Z. B. in 1 Kor 1,4: »Ich danke meinem Gott allezeit euretwegen für die Gnade Gottes, die euch gegeben ist in Jesus Christus«.

[41] Vgl. Ostmeyer, Das immerwährende Gebet, 281. Dieser Gebetsauffassung nach, die hier im früheren Aufsatz bei Ostmeyer schon angelegt ist, ist es konsequent, auch das Lieben, als intensivste Form der Kommunikation, als Gebet zu verstehen, ebenso wie das »Sein in Christus«, aber auch wie das Fluchwort in 1 Kor 16,22. Vgl. Ostmeyer, Kommunikation, 82.

[42] Vgl. Röm 12,12 und 1 Thess 5,16–18, wo das Gebet einerseits mit Hoffnung und Bedrängnis, andererseits mit Freude und Dankbarkeit parallelisiert wird.

[43] Davor warnt Fenske, Und wenn ihr betet, 271 f.

[44] Joachim Negel, Die Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie (Jerusalemer Theologisches Forum 26), Münster 2013, 37.

2.3 »Wie es recht ist«. Exkurs zu dem, was Gott angemessen sei

Näher spezifiziert wird das Unvermögen durch das καθὸ δεῖ. Aber wie ist dieses zu verstehen? Bezieht sich das Unvermögen zu beten auf die richtigen Gebetsinhalte bzw. die Fähigkeit, »das eschatologische Heilsgut angemessen zu benennen«?[45] Oder geht es um den Modus des Betens überhaupt, um die Abständigkeit zwischen Beterin und Adressat?[46]

Zur Klärung dieser Frage lohnt sich ein Exkurs in die Religionsgeschichte, in der der Diskurs des Gott geziemenden bzw. des Gott angemessenen Gebets zu Paulus' Zeit bereits traditionsbildend im hellenistischen Judentum gewirkt hat. Er wird zeigen, dass der These zuzustimmen ist, nach der es beim Gebet in Röm 8 grundsätzlich um das Verhältnis von Gott und Mensch geht, nicht um einzelne Gebetsinhalte.

Der Begriff des Angemessenen (oder auch des Gebührenden, früher: Geziemenden) spielt in der antiken griechischen Geisteswelt eine bedeutende Rolle.[47] Seine Geschichte beginnt bei der Wahrnehmung physischer Stimmigkeit bzw. harmonischer Proportion bei Homer und dehnt sich dann aus in den Bereich des Sozialen und Moralischen, indem einzelnen Personen bzw. gesellschaftlichen Rollen geziemende Verhaltensweisen zugeschrieben werden. So lernt man etwa bei Aristoteles, dass man ein Fest für einen Freund nicht gleich dem für einen Sklaven ausrichten sollte. Anlass, Geber und Empfänger müssen während eines solchen Anlasses ihre differenzierte Zusammengehörigkeit zu erkennen geben, damit es ein Fest wird, *wie es sich gehört*. Die Frage, was sich gehört, d.h. also: wie Akteure, Dinge und Thema zusammenstimmen, ist für alle Bereiche des Lebens relevant. Der Begriff besitzt somit welterschließende Kraft, da er das einer jeweiligen Person und ihrer Welt angemessene Verhalten und Sprechen zu begreifen sucht.

In Bezug auf Gott betreffen diese Reflexionen sowohl das angemessene Verhalten der Menschen im Gottesdienst – d.h. zunächst Überlegungen zum »richtigen« Opfer[48] – als auch die Theologie: Wie Gott zur Sprache kommt und welches Bild dadurch von ihm gezeichnet wird, kann stimmen oder auch nicht. Die Diskussion über das Gott Angemessene führt so mitten hinein in die Frage nach Gottes Wesen und Sein.[49] Denn der inhaltliche

---

[45] Wilckens, Brief an die Römer 1980, 160. So auch Schmithals, Theologische Anthropologie, 154 und Dunn, Romans, 477.

[46] So Wolter, Brief an die Römer, 524: »Es ist das Wie der Gott gemäßen Sprache: dass sie [die Christenmenschen] nicht in der Lage sind, ihre Klage in der Sprache des Himmels zu Gott emporzuschicken«. Vgl. auch Balz, Heilsvertrauen, 75. Die Wendung beziehe sich auf den Adressaten des Gebets, *dem* angemessen zu beten den Menschen nicht möglich ist. Nur wenn der Geist, »der zwar im Gebet der Glaubenden wirksam ist, ihnen zugleich aber auch als selbständige Macht gegenübersteht«, das Gebet eingibt (vgl. 8,15), vermag es ein Gebet zu sein, das Gott gemäß ist und ihn auch erreicht.

[47] Vgl. Oskar Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien, Hildesheim, New York 1970, 145. Die folgenden Sätze lehnen sich an Dreyer, 1–11, an.

[48] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart [2]2011, 108–121.

[49] Vgl. dazu Rainer Hirsch-Luipold/Michael Trapp (Hg.), Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede des Maximos von Tyros, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen von

Maßstab des Angemessenen hängt sachlogisch mit dem Gottesbegriff zusammen; so heißt es etwa bei Theophrast in seiner Schrift »Über die Frömmigkeit«:

> Dies alles besagt, daß das Opfer nach der Disposition des Opfernden, nach dem Wesen der Opfergabe und nach der Art und Weise der Bereitstellung des Opfermaterials dem göttlichen Wesen entsprechen muß. Subjekt (der Opfernde vor allem in seiner seelischen Haltung), Objekt (das Opfer) und der Akt (die Opferung) müssen gerecht und wohltätig sein wie die Gottheit selbst; sie müssen eine innere Affinität zu ihr besitzen (οἰκεῖα), damit sie ihr ὁμοιότατα, wesensmäßig πρέποντα und somit ἄξια sind.[50]

Unnötig zu sagen, dass sich die Vorstellungen davon, was es heißt, Gott geziemend anzubeten, zu handeln und zu sprechen, kurz: zu leben, im Lauf der Zeit geändert haben und jeweils mit entsprechender Kritik gegenüber anderen Vorstellungen geäußert wurden.[51] Das betrifft ebenso die Vorstellung des Gott Angemessenen, insofern es als gen. subj. auf das Verhalten Gottes bzw. der Götter selbst bezogen wird.[52]

Es genügt, hier festzuhalten, dass der Begriff des Gott Angemessenen die liturgische Dimension in ihrem umfassenden Charakter, den sie in der hellenistischen Welt besaß,[53] aufruft und von dort aus in die Diskussion um die (platonischen) τύποι περὶ θεολογίας führt.[54] Das heißt, etwaige Fragen nach der konkreten kultischen Ausgestaltung eines Opfers oder Gebets sind eingebettet in die übergreifende Frage nach der theologischen Angemessenheit. Auf der Linie dieser Koppelung liturgischer und philosophischer Rationalität, bei der letztere die erstere gleichsam steuert, liegt auch die Überlegung über die angemessene Anrede Gottes, wie man sie beispielsweise bei Plutarch findet.[55] Bei ihm, einem Priester des Apollo-Kultes, »wird der Buchstabe A am Apollontempel in Delphi als

---

Barbara E. Borg, Franco Ferrari, Alfons Fürst, Rainer Hirsch-Luipold, Michael Trapp, Vincenzo Vitiello, Tübingen 2018, 3–8. Die fünfte Rede des Maximos von Tyros stellte noch im 18. Jahrhundert eine wichtige Quelle im theologisch-philosophischen Gebetsdiskurs dar, vgl. dazu ebd., 38–43. Maximos versteht der Autor die Angemessenheit bzw. Würdigkeit des Gebets nicht so sehr als Sache der Sprache oder Anrede im Gebet, sondern macht die Würdigkeit an der Person fest, die betet (or. 5,3, 51). Seine Behauptung, dass es sogar nicht darauf ankommt, ob man überhaupt betet (vgl. or. 5,4, 53), steht allerdings unaufgelöst neben der bemerkenswerten paradoxalen Zuspitzung am Ende der Schrift (or. 5,8, 59): dass der würdige Beter »von sich selbst« die von den »Göttern überreichten Gaben« empfange, als da wären ein tugendsames Leben und ein hoffnungsvoller Tod. Es wäre reizvoll, die hier angedeutete Verschränkung zwischen Selbst und Gott im Gebet genauer mit der Verschränkung zu vergleichen, wie sie in Röm 8 begegnet, aber das kann hier nicht geleistet werden.

[50] Zitiert bei Dreyer, Untersuchungen, 5. Vgl. zur Ähnlichkeit in der Sprachauffassung bei Proklos: Maurus Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu ›Demokrit‹ B 142, Meisenheim 1979, 8–19.

[51] Vgl. beispielsweise die Kritik Plutarchs an den Stoikern und Epikureern. Dreyer, Untersuchungen, 51.

[52] Diesem Komplex schenkt Dreyer besondere Aufmerksamkeit, 8 f., 51–53: Gott wird in seinem Handeln gewissermaßen beschränkt durch das, was ihm ziemt – und das ist das Gute. So ist die Idee seit Xenophanes grundgelegt.

[53] Vgl. nur Friedrich Kalb, Art. Liturgie I, in: Theologische Realenzyklopädie 21 (1991), 358–377, 358–361.

[54] Vgl. Dreyer, Untersuchungen, 51–55, 142 f.

[55] Eine sowohl im griechischen als auch im jüdischen Diskurs weit verbreitete Ansicht war, dass es am passendsten sei, überhaupt nicht zu reden, sondern im Gebet zu schweigen. Vgl. Betz, Sermon on the Mount, 365–367.

Zeichen für das Wort εἶ verstanden, was für Plutarch ›du bist wahrhaftig‹ bedeutet; εἶ ist deshalb die allein geziemende Anrede, mit der wir den Gott Apollon begrüßen.«[56]

Im Alten Testament wird die Diskussion um das Angemessene so nicht geführt.[57] Eine Schwierigkeit, die sich nun bei der Heranziehung der Vorstellung des Gottgeziemenden für die Römerbriefstelle zu stellen scheint, ist die fehlende begriffliche Übereinstimmung. Im Griechischen (und auch im Lateinischen) können eine Reihe von Ausdrücken stehen, die synonym verwendet werden: πρέπει τῷ θεῷ, θεοπρεπές. Aber auch die Begriffe, die das Geziemende außerhalb des Göttlichen bezeichnen, können vor Philo, bei dem sich das Kompositum (das »Gottgeziemende«) »in seiner rational-ethischen Bedeutung«[58] erstmals findet, durch den Kontext auch auf die Götter bzw. Gott bezogen erscheinen: ποσήκειν, πρέπειν, οἰκεῖον, ἁρμόττειν und ὅμοιον kommen dafür in Frage. Entscheidend dabei ist, dass das Maß der Angemessenheit an der Ähnlichkeit der beiden in Beziehung zu setzenden Größen genommen wird. Nun entspricht zwar keiner dieser Vokabeln der Wendung καθὸ δεῖ aus Röm 8,26. Überhaupt kommen die entsprechenden Vokabeln im NT explizit nicht vor; nur einmal, in Hebr 2,10 ist davon die Rede, was sich für Gott (den Schöpfer) ziemt. Allerdings wird unter anderem durch diese Stelle deutlich, dass sich die Ausdrücke in sachlicher Nähe befinden.[59] Das stützt der Hinweis Dreyers, dass »es nicht speziell auf das Wort πρέπει (τῷ θεῷ) oder θεοπρεπές ankommt, sondern auf die Vorstellung bzw. den Begriff des Gott-Geziemenden«,[60] die in vielen Wörtern Ausdruck gefunden haben.[61]

Wenn man den ganzen skizzierten Hintergrund für die in Frage stehende Stelle geltend machen darf, wird die oben angedeutete Bedeutung des Unwissenheitsmotives bekräftigt: Es ist wohl eher nicht kultisches Unwissen (in Bezug auf Inhalte, Worte oder Gesten) angesprochen, sondern eben das grundlegende Nicht-Verstehen in Bezug auf das Gebet, welches in der menschlichen Differenz gegenüber dem wurzelt, was Gott (im Gebet) angemessen wäre. Damit scheiden die oben genannten Interpretationen aus, die das Unwissen primär auf die künftig zu erwartende neue Welt und deren Heilsgaben (u. a. die Freiheit) beziehen.

---

[56] Dreyer, Untersuchungen, 55. Weit unter dieser Rationalität liegt der Anrede der An*ruf* als Gelalle oder Schrei zugrunde, s. Burkert, Griechische Religion, 119.

[57] Allein im apokalyptischen Danielbuch findet sich eine entsprechende Wendung (Dan 2,29) – und diese ist sowohl in inhaltlicher Hinsicht für die heilsgeschichtliche Interpretationstradition wichtig als auch in hermeneutischer Hinsicht für die Allegorisierung der Heiligen Schrift im ersten nachchristlichen Jahrhundert.

[58] Dreyer, Untersuchungen, 11.

[59] So spricht Wiard Popkes, Art. δεῖ, in: Evangelisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, (2011), 668–671, 669, von einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu πρέπω. Vgl. auch Erich Fascher, Theologische Beobachtungen zu δεῖ, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin 1954, 228–254, 245.

[60] Dreyer, Untersuchungen, 9.

[61] Würde man dem weiter nachgehen, so wäre im NT besonders die Vokabel δεῖ in den Blick zu nehmen. Hier spielt in den Evangelien die Verankerung von den (apokalyptisch bedeutsamen) Ereignissen um den Menschensohn Jesus Christus in Gottes Willen die maßgebliche Rolle. In der Briefliteratur und in der Apg erscheint der Begriff als lebensmäßige Übereinstimmung mit Gottes Willen in Jesus Christus. Für die Auslegung von Röm 8,26 sind die bisherigen Ergebnisse allerdings bereits ausreichend.

Es ist diese Wahrnehmung der Unterschiedenheit von Gott und Mensch – welche auf dem Hintergrund des weit in die platonische Philosophie zurückreichenden Ähnlichkeitsideals hier im Sinne eines Mangels auf Seiten des Menschen zu verstehen ist –, die im Frühjudentum zur Ausbildung von Mittlerschaftsvorstellungen führt.[62] Und letztlich läuft sie auf den Gedanken zu, dass nur einer Gott angemessen spricht, nämlich Gott selbst; er selbst muss das Gebet beten, das ihn erreicht.

2.4 Der Geist Jesu Christi, der Geist des Mittlers

Das folgende ἐντυγχάνω (v. 27) bzw. das Hapaxlegomenon ὑπερεντυγχάνω (v. 26) weist auf genau diesen Zusammenhang. Durch das Verb wird das helfende Handeln des Geistes näher beschrieben; es hat als primären »Vorstellungsgehalt [...] das Bild des Forums vor einem Machthaber,[63] bei dem Klagen gegen andere, aber auch Bitten für andere mit Aussicht auf unmittelbares Gehör vorgebracht werden«[64]. Das Eintreten des Geistes für die Gläubigen ist hier auf das Gebet bezogen, wird aber durch den weiteren Kontext (v. 3 f.) und die nächste Verwendung in v. 34 f. spezifiziert: dort klingt noch einmal die Gerichtsthematik an und es wird von Christus gesagt, dass er zur Rechten Gottes für uns eintritt, so dass es keine Verdammnis geben kann. Damit wäre die Fürsprache des Geistes als quasi anwaltliche zu verstehen, die vor dem Forum des göttlichen Gesetzgebers zugunsten der Gläubigen interveniert und insofern hier prägnant als Geist des erhöhten und fürsprechenden Christus identifiziert ist.[65]

Im Hintergrund steht der angedeutete Traditionskomplex der Fürsprache im hellenistisch geprägten Frühjudentum, der aus himmlischen Mittlergestalten besteht – zunächst Engel, dann, über den Umweg geistbegabter Gottesmänner und Propheten, der Geist Gottes selbst[66] –, die vor Gott für den Menschen

[62] Dazu gleich noch etwas mehr.

[63] Vgl. v. 20 ὑποτάξαντα: der die Schöpfung unterwirft.

[64] Horst Balz, Art. ἐντυγχάνω, in: Evangelisches Wörterbuch zum Neuen Testament (2011), Sp. 1127–1129, Sp. 1128.

[65] So Julius Schniewind, Das Seufzen des Geistes, in: Ernst Kähler (Hg.), Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, 81–103, nach dem es sich bei Röm 8,26 f. um »ein Zeugnis der Rechtfertigungslehre« handelt. Christus und der Geist haben dieselbe Aufgabe: (vor dem Thron) Gottes als Fürsprecher für die Christen einzutreten: »Christus und der Geist vermitteln dabei in gleicher Weise das Verhältnis der Christen zu Gott.« Wolter, Paulus, 171. Er verortet dieses Geschehen allerdings im menschlichen Herzen: Wolter, Brief an die Römer, 526. Für die Vorstellung einer Szene im göttlichen Thronsaal plädiert hingegen Vollenweider s. v. in ders., Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147), Göttingen 1989, 383 f.

[66] Vgl. grundlegend, aber inzwischen im Einzelnen überholt Sigmund Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, in: ZNW 32 (1933), 97–130. So auch Dunn, Romans, 479 f., der auf die weitgehen-

eintreten. In ihm ist öfters die Vorstellung leitend, dass die Fürsprecher die Gebete zu Gott emportragen können und somit zwischen der unteren Sphäre der Menschen und der höheren Gottes vermitteln.[67] Denn ihnen ist das Wissen um das Gott Angemessene zu eigen, welches den Menschen fehlt, so dass sie »auch für die rechte Übermittlung von Gebeten«[68] zuständig waren. Zwar ist der Zusammenhang mit der Geistbezeichnung παράκλητος umstritten.[69] Dennoch ist festzuhalten, dass es neben den Propheten, die den Menschen ihre Sünden und Gottes Wahrhaftigkeit bezeugten sowie Gottes Weisung und Willen kundtaten, auch die Vorstellung gab, dass der Geist im Inneren des Menschen zugleich der göttliche Geist ist, welcher als Vermittlungsinstanz sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Gott und Gott fungiert.[70]

2.5 Das Seufzen im biblischen Kontext

Um die Bedeutung des Seufzens in der vorliegenden Stelle angemessen erfassen zu können, soll knapp das semantische Feld dieses Verbs in der Bibel umrissen werden.

a) Seufzen im Alten Testament

Das häufigste Vorkommen von »seufzen« (אנח und andere semantisch verwandte Wurzeln u. a. הגה, נאק, נהם)[71] findet sich im Psalter. Dort wird zum einen

---

de Vorbildung innertrinitarischer Interaktion im monotheistischen Frühjudentum durch die Geist-als-Mittler-Vorstellung hinweist. Anders Wolter, Brief an die Römer, 526, der darin eine christliche Neubildung erkennt. Vgl. die Diskussion bei Friedrich Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 154), Göttingen 1992, 418–430.

[67] Vgl. Wolter, Brief an die Römer, 525 f. mit Quellenangaben.

[68] Balz, Heilsvertrauen, 90.

[69] Vgl. Emmanuel A. Obeng, The origins of the spirit intercession motif in Romans 8,26, in: New Testament Studies 32 (1986), 621–632, sieht die Verheißung des Geistes als Gerichtshilfe in Mk 13,11 parr. und die Aussagen über den Geist in Röm 8,26 f. in engstem Zusammenhang, allerdings muss seine Argumentation auf hypothetische Rückschlüsse bauen, um den zeitlichen Abstand zwischen Paulusbriefen und der Zeit der Evangelienverfassung zu überbrücken. Balz, Heilsvertrauen, 90, trennt zwischen dem Eintreten des Geistes für die Menschen bei Gott (nur in der Briefliteratur) und dem Zeugnis-Geben des Geistes von Gott bei den Menschen (so im Johannesevangelium).

[70] Vgl. Balz, Heilsvertrauen, 89, in der Paraphrasierung von Sap Sal und mit Verweis auch auf Philo. In der späteren rabbinischen Literatur wächst die Zahl der Dinge und Wesen, die fürsprechende Funktion erfüllen können, beträchtlich an. Vgl. Hermann Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München [9]1989, 560–562. Vgl. Wolter, Brief an die Römer, 525 f. für weitere Quellenangaben.

[71] Vgl. Johannes Schneider, Art. στενάζω, στεναγμός, συστενάζω, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7 (1964), 600–603, 600: In der LXX stehen στενάζω bzw. die Derivate für elf bis zwölf hebräische Vokabeln. Die griechische Übersetzung bringt insgesamt

deutlich, wie Seufzen und Sagen zusammenhängen. So deckt etwa הגה die ganze Bandbreite vom Brüllen bis zum Meditieren ab: vom unartikulierten (tierischen oder meteorologischen) Laut über das Murmeln, das Lobkünden oder Klagen bis hin zum Nachsinnen wird es im Gegensatz zu den primären Kommunikationsverben auch »gelegentlich gebraucht, um den Gefühlen der menschlichen Seele Ausdruck zu geben«.[72]

Zum anderen tritt die emotionale Tönung des »Seufzens« hervor. Denn der Begriff findet sich in Verbindung sowohl mit Begehren und Warten als auch mit Schreien, Heulen und Stöhnen. Niemals ist das Seufzen eine positive Lebensäußerung, sondern es kennzeichnet die Situation stets als eine des Elends, Mangels und des Kummers. Dementsprechend wird darauf gehofft, dass Gott das Seufzen hört und ihm ein Ende machen wird. Geradezu ein Bild für die kommende Heilszeit ist bei Jesaja, zur Zeit der Rückkehr der Erlösten, dass Seufzen und Kummer entfliehen (Jes 35,10//51,11). In Joel 1,18 wird auch vom Vieh gesagt, dass es aus Mangel an Weide seufzt, ähnlich wie in Klg 1,11 alles Volk seufzt und nach Brot verlangt.

Auch das Bild des Gebärens findet sich im AT: in Jer 4,31 führt Jeremia das Klagegeschrei einer Erstgebärenden an, die seufzt, und in 22,23 wird Jerusalem gewarnt vor der kommenden Zeit der Abrechnung mit dem Hinweis, dass die Stadt stöhnen wird wie eine Frau in Kindsnöten. Schließlich gerät das Seufzen in einen expliziten Zusammenhang mit dem Beten und wird sogar zum Synonym von diesem.[73]

---

die menschliche Klage einheitlicher zum Ausdruck als der masoretische Text. S. dort auch für die außerbiblischen Vorkommnisse.

[72] Athanase Negoita, Art. הגה, in: Exegetisches Wörterbuch zum Alten Testament II (1977), 343–347, 345. Vgl. die anschaulichen Übersetzungen bei Luther und der Einheitsübersetzung und der Elberfelder Bibel in Ps 5,2 und Ps 90,9.

[73] Vgl. Ps 5,2; Ps 38,10 und Ps 55,18. Jeweils ist in diesen Versen das Seufzen mit der Bitte bzw. der Hoffnung auf Erhörung verbunden. Die Klage bzw. die Bezogenheit von Klage und Lob ist mehrschichtig: Einerseits wird das die Klage umfassende Vertrauen auf Gott betont, welches ein (Nach-)Sprechen der überlieferten Gebete überhaupt möglich mache und *durch* das Sprechen selbst in der Verlassenheit Hoffnung artikuliere. Dabei spielt für diesen Punkt weniger eine Rolle, ob der Weg von der Klage zum Lob als Prozess (Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 77) gesehen wird oder die in der Klage artikulierte Gottverlassenheit nur als zeitweilige Unterbrechung des ansonsten ungebrochenen Gottesverhältnisses verstanden wird (Henning Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament, Stuttgart u.a. 1986, 308). Dagegen wird andererseits, im Bemühen um die Dignität der Klage als eigener Form (ästhetischer und) religiöser Sprache, die Unverfügbarkeit der Wendung des beklagten Unglücks stark gemacht und die Gleichzeitigkeit Gottes als Adressat und Objekt der Klage hervorgehoben. Vgl. Jochen Schmidt, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (Religion in philosophy and theology 58), Tübingen 2011, 159–162. Zum Gebet im Alten Testament vgl. Hans-Peter Stähli, Art. פלל, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2 (1984), 427–432 und Helmer Ringgren, Art. תַּחֲנוּנִים, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 8 (1995), 641–643.

b) *Seufzen im Neuen Testament*

Im Neuen Testament kommt das Wortfeld στενάζω/στεναγμός im eben skizzierten Sinne des Klagens und Sehnens zur Anwendung. So ist das Seufzen in 2 Kor 5,2 »ein Kennzeichen aller Geschöpfe in dieser Weltzeit«,[74] das andauert, bis die Erlösung vollkommen sein wird. In den Evangelien seufzt Jesus in Verbindung mit dem Gebet (Mk 7,34), aber auch im Zusammenhang einer scharfen Auseinandersetzung mit den Pharisäern (Mk 8,11–13). Ob das Seufzen hier als »Klage über den Unglauben« oder als prophetisches, also in gewissem Sinne richtendes Verhalten zu bestimmen ist[75] – und eventuell Gereiztheit und Frustration zum Ausdruck bringt –, muss offen bleiben. In Jak 5,9 wird das Seufzen in diesem sozialen Sinne mit der Aufforderung, sich gegenseitig *nicht* zu richten, verbunden. In Hebr 13,17 kommt es ebenfalls im sozialen Sinn »als Ausdruck berechtigter Bekümmerung und Enttäuschung«[76] vor, zu dem man den Gemeindevorstehern keinen Anlass geben solle.

c) *Seufzen in Röm 8,26*

In der exegetischen Literatur finden sich hauptsächlich drei Möglichkeiten, das Seufzen an dieser Stelle zu verstehen. Die *erste* Option sieht die Seufzer als Glossolalie, die durch Paulus eine spezifische (Um-)Interpretation erfahre. Im Hintergrund stehen hier die griechisch geprägten Vorstellungen eines göttlichen Geistes, der von Menschen Besitz ergreifen kann, sie in gewisser Weise aus sich selbst herausdrängt (Ekstasis)[77] und damit die Selbststeuerungsmechanismen des Einzelnen sowie der Gruppe außer Kraft setzt.[78] Diese Form der Geistwirkung kennt man sowohl in der Mantik als auch in den dionysischen (Mysterien-)Kulten.[79] Im Judentum findet sich dieser Strang ekstatischen Geisterlebens in der Annahme einer Himmelssprache in der Apokalyptik wieder. Sie besagt, dass in der Sphäre Gottes eine den Menschen unverständliche Engelssprache gesprochen wird, die der Mensch als »unaussprechliche Worte« (2 Kor 12,4) vernimmt; er kann jedoch unter Umständen auch selbst, im Zusammen-

---

[74] Schneider, Art. στενάζω, 601.

[75] Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 307.

[76] Balz, Art. στενάζω, 651.

[77] Vgl. Burkert, Griechische Religion, 173: Die Einwohnung eines Gottes führt zur Ekstasis. Diese Erlebnisse werden z. T. als beglückend erfahren, z. T. als regelrechter Angriff der Götter gewertet.

[78] Zur kollektiven Ekstase vgl. Gerd Theißen, Glossolalie – Sprache des Unbewußten?, in: ders., Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131), Göttingen 1983, 269–340, 281 f.

[79] Eine instruktive Beschreibung dieser Traditionen bei Theißen, Psychologische Aspekte, 277–291.

hang einer Verwandlung des Herzens, von ihr erfüllt werden und sie selbst sprechen.[80]

So versteht im Anschluss an Käsemann neben Balz und anderen auch Theißen die Geistseufzer in Röm 8,26 vor dem Hintergrund der Vorstellungen pneumatischer Ekstase als Zungenrede. Stets komme es dabei darauf an, dass die Glossolalie nicht als Ausweis besonderer Geisteskraft zu gelten hat – entgegen schon aus Korinth bekannter Meinungen in der Gemeinde[81] –, sondern umgewertet wird als Ausweis geschöpflicher Schwäche, in der Gott den Seinen zu Hilfe kommen muss und dies auch tut.[82] Theißen, der besonders auf die heilsam transformative, hoffnungsvolle Dimension des Seufzens und der Gebär-Metaphorik aufmerksam macht,[83] unterstreicht die besondere Rolle der Deutung, die Paulus dem Geistwirken gibt.[84] Wie andere schätzt auch er die paulinische Deutung der Glossolalie als Seufzer als eine radikale Neubewertung von eigentlich als besondere Auszeichnung angesehenem Geistbesitz ein – allerdings nicht mit expliziter Spitze gegen etwaige Enthusiasten, sondern eher mit der Absicht, die Zusammengehörigkeit des Seufzens der Christen mit der Kreatur herauszustellen, um in diesem Sinne eine »Sensibilisierung« für das dem ganzen Kosmos eingeschriebene Leid zu bewirken.[85] Dadurch soll auch die Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder sichtbar werden: »Die persönliche Gabe [der Glossolalie, J. B.] soll als Auswirkung eben jener Kraft verstanden werden, die in allen Gemeindegliedern wirksam ist.«[86] Diese Deutung, welche in gewisser Weise auf eine Demokratisierung des Geistes zielt, entspricht der Rolle, die Paulus der Hermeneia im Lauf der Zeit gegenüber der Zungenrede zuweist. Geistesgabe

[80] Vgl. Theißen, Psychologische Aspekte, 289 f. zum TestHiob.

[81] Vgl. 1 Kor 14.

[82] Vgl. Balz, Heilsvertrauen, 92 passim. Aus systematischer Perspektive hat sich dieser Deutung angeschlossen Geißer, Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird, bes. 287 f. Ihn führt seine Lektüre der vorliegenden Stelle zu Reflexionen über das Glaubenssymbol des Geistes, der recht in den Blick kommt, wenn man sein eintretendes, aufrichtendes Handeln am Ort des leiblichen Menschen betrachtet.

[83] Vgl. Theißen, Psychologische Aspekte, 335.

[84] Hintergrund dieser Gewichtung ist bei Theißen seine psychologisch informierte Lesart der Glossolalie, die als Sturmflut des Unbewussten auch große Schäden verursachen kann, indem sie den Einzelnen in der Regression gefangen nehmen und in große Konflikte mit der Gruppe stürzen kann. Erst die Deutung verleiht der Glossolalie positive Valenz – so wie sie von Paulus hier vorgenommen wird. Dieser würdigt sie als Ausdruck der Sehnsucht nach der Ganz- bzw. Selbstwerdung, der Sohnschaft, positiv und erdet sie gleichzeitig, indem er den Geistbegabten an seine Einbindung und Verantwortung gegenüber der Kreatur weist. Die interpretatorische Leistung von Paulus beginne bereits in der linguistisch ungewöhnlichen Wahrnehmung des Seufzens als Glossolalie. Vgl. Theißen, Psychologische Aspekte, 320, 326, 337. Vgl. zur Gefahr der Geistflutung Burkert, Griechische Religion.

[85] Theißen, Psychologische Aspekte, 338.

[86] Theißen, Psychologische Aspekte, 327.

ist die eine wie die andere, aber für Paulus werde die erstere immer wichtiger im Dienst am Aufbau der Gemeinde.[87]

Die Auffassung, dass es sich hier überhaupt um Glossolalie handelt, ist bestritten worden.[88] Dann werden in den Seufzern – und das ist die *zweite* Möglichkeit, sie zu verstehen – alle möglichen Formen unartikulierter Laute gesehen, die die Gemeindeglieder beim Beten ausstoßen, sei es innerhalb oder außerhalb des Gottesdienstes.[89] Vollenweider nimmt – vor dem Hintergrund der Mittlerschaftsvorstellungen – weitergehend an, dass hier der himmlische Thronsaal, zu dem die Gebete durch den Geist emporgetragen werden, als Vorstellungsrahmen dient.[90] Für ihn wie für andere verweist die Tatsache, dass die Seufzer wortlose/unaussprechliche (ἀλάλητος) sind, auf die unaussprechlichen Worte (ἄρρητα ῥήματα) aus 2 Kor 12,4, wo es um die esoterische Geheimsprache des Himmels geht. Die Wortlosigkeit ist in diesem Sinn Ausweis der göttlichen Abkunft des Geistes. Dennoch macht sich der Geist den menschlichen Klageausdruck und Sehnsuchtslaut des Seufzens zu eigen und bringt diesen vor Gott, was umso aufsehenerregender ist, als ansonsten in dem königlichen Gefilde hauptsächlich anbetende Preisungen (auch im Zusammenhang mit dem Gericht) und Fürbitten[91] zu hören sind; aber auch im Fall der Klage ist von (wohl) geformten Worten auszugehen. Die Wortlosigkeit menschlichen Seufzens ist an sich jedoch gar nicht göttlich, sondern drückt menschliches Elend aus. So beschreibt Vollenweider das Seufzen der Schöpfung, der Menschen und des Geistes als dreigestufte, sich steigernde Potenz, die in dem Eintreten des Geistes vor Gottes Thron gipfelt: »In solcher aufsteigenden Bewegung werden die Schmerzenslaute auf jedem neuen Niveau in ein helleres Licht gehoben, sie werden transformiert und so zugleich auf ihre eigentliche Intention hin vertieft.«[92] Das bedeutet, es geht nicht so sehr um eine gemeindliche Realität, die problematisch ist, sondern um die Überbrückung des Abstandes zwischen Mensch und Gott vor einem

---

[87] Vgl. Theißen, Psychologische Aspekte, 327.

[88] So u. a. von der Osten-Sacken, Römer 8, 275.

[89] Vgl. Robert Jewett/Roy D. Kotansky, Romans. A Commentary, hg. v. Eldon J. Epp, Minneapolis/MN 2007, 523 f.; weitere Belege vgl. bei Wolter, Brief an die Römer, 524.

[90] Vgl. Vollenweider, Freiheit, 383 f. Auch das Motiv von Gott als dem Herzenskenner in v. 27 verweist ihm zufolge auf den himmlischen Thronsaal als Ort des Gerichts.

[91] Vgl. Michael Mach, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (Texts and studies in ancient Judaism 34), Tübingen 1992, 225–228; vgl. auch Peter Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchung zur rabbinischen Engelvorstellung (Studia Judaica 8), Berlin 1975, 28–30.

[92] Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung, 383 f. Vgl. auch seinen jüngsten Aufsatz, in dem das Seufzen als »kosmisches Klagelied« vor dem Hintergrund des kosmischen Lobpreises plausibel gemacht wird. Samuel Vollenweider, Seufzen statt Lobpreisen. Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8, in: Bernd Janowski/Thomas Günther/u. a. (Hg.), Natur und Schöpfung (Jahrbuch für Biblische Theologie 34), Göttingen 2019, 137–177, besonders 149–160. Vgl. dort auch zur genaueren traditionsgeschichtlichen Einbettung des Seufzens.

kultischen Vorstellungshintergrund. Die Christen können gewiss sein, dass ihre wortlosen Seufzer vom Geist vor Gott getragen werden, was eine Transformation des Schmerzes in Gang setzt.

Eine *dritte*, vermittelnde Position beschreibt Wilckens: Der Geist

> übersetzt unser Stöhnen, das wir (z. B. in der Klage in 7,24) in menschliche Wort fassen, für uns in solche Worte, die Gott in seiner Herrlichkeit entsprechen […]; und Gott, der die Herzen der Menschen erforscht, weiß, was der Geist mit seinem Ausdruck unseres Stöhnens meint, worauf er bedacht ist (vgl. V. 6).[93]

Es ist der Geist, der als Dolmetscher unser Gebet für Gott in seine Sprache übersetzt. Insofern verstehe Paulus »*alles* christliche Beten in seinem eigentlichen Wesen als der Glossolalie entsprechendes Reden des Geistes«, welches eben die schwache Sprache der menschlichen Gebete, seien diese ohne oder mit Worten geäußert, so übersetzt, dass Gott sie hören kann.[94] Der Geist versteht unser Anliegen besser als wir selbst,[95] übersetzt in Gottes Sprache und lässt unser Gebet so zu Gott gelangen. Das würde bedeuten, dass das Seufzen der fundamentale Inhalt jeglichen Gebets ist – ob es sich dabei nun um wortlose Gesten handelt oder »um all die sprachlich wohlgeformten Gebete, mit denen wir heute vor Gott treten«[96] – und an seinem Grund für uns unverständlich ist. Das heißt, die Sache des Gebets wird von den Formen, hier: dem Phänomen des Seufzens, abgelöst und angenommen, dass unter jeglichen Worten oder Lauten und Gesten, die der Beter ausführt, der Geist seufzt, vom Menschen unverstanden, von Gott jedoch verstanden. Für die Betenden, die das annehmen, wird so jedes Gebet zum demütigen Ausdruck der völligen Abhängigkeit von Gott. Ähnlich argumentiert etwa Dunn, der das Seufzen allerdings nicht vom *Phänomen* des Seufzens ablöst, sondern gerade die Erfahrung der unartikulierten Rede als entscheidend für die Interpretation von Paulus ansieht. Dessen Geistverständnis sehe diesen Geist eben nicht vor allem in kunstvoller Rhetorik wirksam, sondern auch »in a more inarticulate mode which expresses more clearly his solidarity with nonhuman creation (v 22), the resort to a kind of primeval dependence in which the creature cannot even boast of articulate speech.«[97] So wird die Pointe noch schärfer herausgestellt, dass das frustrierte, demütigende Grunzen und unvermögende

---

[93] Wilckens, Brief an die Römer, 161. Bei ihm steht vor allem der Traditionskomplex der apokalyptischen Himmelssprache im Hintergrund.
[94] Wilckens, Brief an die Römer, 162. Mit dieser Formulierung scheint mir Wilckens die Einsichten von Theißen zuzuspitzen und damit das Problem zu lösen, das Glossolalie ja stets nur Einigen gegeben ist – was in Spannung zu der oben formulierten Einsicht stünde, dass es sich bei der Unwissenheit um eine grundsätzliche Aussage von Paulus handelt.
[95] Vgl. Theißen, Psychologische Aspekte, 290.
[96] Wolter, Brief an die Römer, 525.
[97] Dunn, Romans, 479.

Seufzen des Menschen »at one and the same time«[98] das Eintreten des Geistes für die Menschen ist.

M. E. ist die Behaftung beim konkreten physischen Seufzen, wie sie Vollenweider und Dunn betonen, wichtig bzw. scheint es plausibler zu sein, dass Paulus sich auf diese bezieht.[99] Eine Umdeutung der Zungenrede als Seufzer legt sich hingegen schon deswegen nicht nah, weil sie im Kontext der Stelle gar kein Thema ist.[100] Nicht nur weist der weitere und der nähere Kontext auf die Laute des Seufzens (die Semantik des Seufzens, das Thema kosmischen Neuwerdens, die Situation beginnender Verfolgungen), sondern auch sachlich liegt das näher. Denn in dieser Lage geht es Paulus darum, dass die Briefleser sich selbst neu verstehen, nämlich so, dass am Ort der eigenen (Gebets)-Schwäche Gott für den Kontakt mit ihm selbst sorgt. Das ist m. E. auch der Tenor aller drei Interpretationsoptionen: eben die neue Sicht auf Stärke und Schwäche durch das Wirken des Geistes Jesu Christi zugunsten der Christen und der ganzen Welt.

Wenn man – wie in der erstgenannten Variante der dritten Interpretationsoption – abstrakte Aussagen über ein völlig unanschaulich bleibendes pneumatisches Fundamentalgebet in allen Gebeten annähme, bedeutete das eine Entkoppelung von Gottes Geist und Menschenherz, womit man wieder in die Nähe mantischer Vorstellungen gerät, bei denen das göttliche Pneuma den menschlichen Geist ersetzt. Dabei ist durchaus strittig, wie sehr man die Heteronomie des menschlichen Betens, d. h. dessen Bestimmung durch den göttlichen Geist, betont. Bereits Röm 8,15 provoziert dazu, die Fremdbestimmung des Menschen durch den Geist zu unterstreichen.[101] Oder könnte man hier doch auch die katabatische Verfassung des Geistes Jesu Christi in Erinnerung rufen, die eher eine Durchdringung des menschlichen Betens mit dem Geist Gottes nahe legen würde?[102] In diesem Fall wäre von einem paradoxen Zugleich auszugehen: Die (stammelnden) Worte bzw. Laute und Seufzer des Menschen, dem der Geist beim Beten hilft, sind seine persönlichen Äußerungen und zugleich die des Geistes. Der Geist kommt *zu Hilfe* (συναντιλαμβάνομαι)[103] und ersetzt und verdrängt nicht: In erster Linie ist das eine vergewissernde Einladung des Paulus,

[98] Dunn, Romans, 493.

[99] Mit von der Osten-Sacken, Römer 8, 275.

[100] Vgl. Jewett, Romans, 523 f.

[101] Vgl. Wolter, Paulus, 174, dezidiert mit dem Hinweis auf die analoge Besessenheit durch Dämonen.

[102] Mit Vollenweider gegen Vollenweider, Geist Gottes, 183, auf einer auch von Theißen, Psychologische Aspekte, 317, gelegten Spur: menschlicher Nous und göttliches Pneuma durchdringen sich.

[103] Vgl. Wolter, Brief an die Römer 2014, 522: Das Verb ist auf Personen zu beziehen, d. h.: der Geist hilft *uns* in unserer Schwachheit; so auch Gerhard Delling, Art. ἀντιλαμβάνομαι, ἀντίλημψις, συναντιλαμβάνομαι, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1 (1933), 375–376, 376: »Das Pneuma ist offenbar nicht als tertia persona gedacht, sondern als das mit dem Menschen eins gewordene«.

im eigenen Beten die wohlmeinende Gegenwart des Geistes Christi zu glauben und darauf auch in Momenten zu vertrauen, in denen man keine klare Vorstellung davon hat, um was oder wie man betet oder beten sollte. Damit ist das aufrichtende und Halt gebende Wirken des Geistes in der Verunsicherung und Bedrückung gemeint. Genau darin erweist sich die christusförmige Gestalt des Geistes. Christus hat sich aus freiem und frei bleibendem Willen mit unter die Bedingungen der Geschöpflichkeit gestellt, um die leidende Kreatur in diesem Nahekommen zu erlösen von der Angst und Einsamkeit aufgrund ihrer Hinfälligkeit und sie *in* der Situation der Schwäche zur Freiheit zu führen. Der Geist bezieht die Betenden mit ein in dieses Freiheitsgeschehen und zwar in Hinsicht auf sie selbst und in Hinsicht auf die mit ihnen seufzende Kreatur.[104]

3. Die Metapher des Seufzens

Deutlich ist, dass Paulus den entscheidenden Punkt seiner theologischen Botschaft – das Neuverstehen des eigenen Gebetsunvermögens und der Schwäche im Kontext der Transformation des ganzen Kosmos – dadurch macht, dass er einen hermeneutischen Vorgang in Gang setzt. Dieser Aspekt soll im Folgenden zum Abschluss der exegetischen Betrachtung noch einmal eigens thematisiert werden. Die These, die hier vertreten wird, lautet, dass Paulus das Neuverstehen des eigenen Seufzens mittels einer Metapher provozieren möchte, nämlich indem er das Seufzen auf die Schöpfung und auf den Geist[105] *überträgt.* Zwar spricht man immer metaphorisch, wenn man von Gott spricht.[106] Doch Paulus akzentuiert die Metapher, so die Vermutung, indem er bewusst das Seufzen einmal in atl. Bildtradition der »ganzen Schöpfung« zuschreibt, wodurch Bilder seufzender Tiere und Pflanzen entsteht, und einmal, indem er es dem Geist Gottes zuschreibt, welcher ebenfalls unaussprechlich seufze. ›Der Geist seufzt‹: diese Aussage lässt den Geist neu verstehen (nämlich als Geist Jesu Christi, der bis in die Niederungen der menschlichen Schwäche hinabfährt und dort hilft), aber auch das eigene Seufzen (nämlich als unterfangen und durchdrungen vom Geist) und das Seufzen der Kreatur (nämlich als mich angehendes, um meinetwillen klagendes). So entsteht ein Zusammenschluss zwischen der außermenschlichen Schöpfung, dem Christenmenschen und Gott. Dieser Zusammenschluss hat seinen Grund in der Liebe Gottes, die Jesus Christus offenbart hat und die der

[104] Damit sind Rechtfertigungsthematik und Liebesmystik hier pneumatologisch zusammengeführt. Vgl. Vollenweider, Geist Gottes, 174 f., 177 (»Kondeszenz« des Geistes), 179 f., 192.

[105] Von Übertragung ist auch die Rede in Bezug auf die Geistbegabung des Menschen, der in diesem Fall Empfänger ist. Vgl. Wolter, Paulus, 153. Aber wir beschränken uns hier im Folgenden auf den sprachlichen Übertrag.

[106] So Wolter, Paulus, 160: »[Ü]ber den Geist [kann] darum nur ebenso metaphorisch gesprochen werden, wie prinzipiell über die Wirklichkeit Gottes in menschlicher Sprache immer nur metaphorisch gesprochen werden kann«.

Geist des Vaters und des Sohnes bei den Menschen verwirklicht. Wenn Paulus Gottes Geist selbst also als seufzenden bezeichnet, und zwar für den Menschen, so ist das eine Rede aus dem Glauben heraus, die ein Neuverstehen im Glauben provozieren möchte.[107]

Ein Blick in jüngere monographische Untersuchungen zu Metaphern bei Paulus zeigt, dass längst auch in der Bibelwissenschaft die methodische Behandlung des Themas ein weites Feld geworden ist und ein Metadiskurs eingesetzt hat.[108] Ruben Zimmermann hält in diesem Zusammenhang fest, dass man die verschiedenen Metapherntheorien – die schon innerhalb derselben Familie verschiedene Akzente setzen – nicht gegeneinander ausspielen sollte, sondern es gelte »die Undefinierbarkeit der Metapher im Sinne einer ›Unschärferelation‹ anzuerkennen. Je genauer ein Aspekt in den Blick genommen wird, desto mehr entgleiten die anderen.«[109] Wenn hier davon ausgegangen wird, dass Paulus das Seufzen im Dienst eines Neuverstehens metaphorisch verwendet, so ist klar, dass nicht so sehr das kognitiv-linguistische[110] als vielmehr das Metaphernverständnis der hermeneutischen Theologie im Hintergrund steht, dessen Kernsatz Christoph Schluep so formuliert:

Metaphern stehen nicht in einem Erklärungs- oder Abbildungs-, sondern in einem Interpretationsverhältnis zur Wirklichkeit, indem sie diese unter einem

[107] Zielpunkt des ganzen Kapitels sind wie angedeutet die vv. 31–39, die den Christen im Glauben vergewissern: Sie »sind und bleiben von Gott erwählt und geliebt – auf ewig und unverbrüchlich«. Wolter, Römerbrief, 559.

[108] Vgl. Ruben Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, in: Theologische Zeitschrift 56 (2000), 108–133, 108–118. Die von ihm bemängelte, da metapherntheoretisch nicht unterfütterte Methodendiskussion hat sieben Jahre nach der Einleitung im Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann, in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer u. a., Gütersloh 2007, bereits zu methodisch kontrollierten Schritten der Gleichnisauslegung als »leserorientierte(n) metaphorische(n) Erzähltexte(n)« (ebd., 32) geführt.

[109] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 118.

[110] Vgl. William E. W. Robinson, Metaphor, Morality, and the Spirit in Romans 8:1–17 (Early Christianity and its Literature 20), Atlanta 2016, der Röm 8,1–17 auf dem Hintergrund der kognitiven Metapherntheorie und der »Conceptual Integration Theory« untersucht, mit dem Ziel, die Bedeutung der konzeptionellen Metaphern in diesem Abschnitt für einige pneumatologische Grundgedanken von Paulus herauszustellen. Besonderes Gewicht hat dabei die Frage nach der ethischen Valenz der Geistkonzeption, wie sie durch die Metaphernanalyse ansichtig wird. Noch überzeugender erscheint mir der Ansatz der Arbeit von Erin M. Heim, Adoption in Galatians and Romans. Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiothesia Metaphors (Biblical Interpretation Series 153), Leiden/Boston 2017, die eine Kombination von sprachlichen und kognitiv-linguistischen Metapherntheorien in Bezug auf die Sohnschaft-Metaphern bei Paulus vornimmt. Sie achtet besonders auf die intertextuellen Verknüpfungen der Metapher und auf ihre Pragmatik im Sinne ihrer sozialgenetischen Valenz, d. h. sie stellt heraus, welchen Einfluss die Metaphern auf die Vorstellung ihrer Rezipienten haben und damit auf die Identitätsbildung der Hörer und Leserinnen (vgl. ebd., 17 f., 111 et passim).

neuen, überraschenden Gesichtspunkt zur Sprache bringen.[111] »Aus ihr speist sich die oben aufgestellte Behauptung, dass Paulus mit der Metapher der seufzenden Kreatur und des seufzenden Geistes die Wirklichkeit der Christen in spezifischer Weise neu zu sehen hilft.« Zunächst soll jedoch ein Schritt zurückgegangen werden, um erst einmal am Text plausibel zu machen, warum und inwiefern es sich hier um eine Metapher handelt. Denn was eine Metapher ist, ist notorisch unklar.[112] Dazu orientiere ich mich an dem Dreischritt von Syntax, Semantik und Pragmatik, welchen Zimmermann in diesem Zusammenhang vorschlägt.[113] Zunächst zur Syntax. Für v. 26 und v. 22 gilt, dass am ehesten vielleicht so etwas wie eine verbale Prädizierung vorliegt, d. h. bezogen auf das Verb des Seufzens.[114] Bildspender wäre das leibliche Seufzen des Menschen (v. 23), das sinnlich wahrnehmbar ist. Von diesem konkreten Phänomen aus, verbunden mit dem alttestamentlich geprägten Hof des Wortes, würde dann das Seufzen auf die außermenschliche Schöpfung und den Geist Gottes übertragen. Dies gibt dann auch die »gerichtete Struktur« der Metapher vor,[115] d. h. das Seufzen gibt etwas zu verstehen über die Welt und über Gott, nämlich dass beide auch leiden um des Menschen willen, natürlich mit dem Unterschied, dass das jeweils einmal unfreiwillig und einmal freiwillig, aus Liebe und mit erlösender Wirkung geschieht.

In Bezug auf die Semantik soll nicht entschieden werden, ob eher eine kühne oder eine verblasste Metapher vorliegt.[116] Im Alten Testament war die Ausdehnung sprachlicher bzw. beinah sprachlicher Äußerungen auf die Schöpfung, wie gesehen, ja durchaus üblich, und sie wurde auch im Neuen Testament weiter tradiert. Konventionalisiert ist sicherlich die Metapher, dass Gott spricht; die Wendung, dass der Geist Gottes seufzt, ist hingegen innovativ, besonders, wenn man die Thronsaal–Lokalisation annimmt. Jedenfalls werden zwei »Sinnbezirke« (einmal ein humanorganischer, sinnbezogener Atmungsvorgang[117] und die unbelebte Schöpfung, einmal dieser Vorgang und Gott) in »ungewöhnlicher

---

[111] Christoph Schluep, Der Ort des Christus. Soteriologische Metaphern bei Paulus als Lebensregeln, Zürich 2005, 312.

[112] Vgl. Heim, Adoption, 24–26.

[113] Vgl. Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 119–129. Eine weitergehende Analyse könnte sich dazu an den elf Fragekomplexen abarbeiten, die er später in seinem Text vorschlägt. Vgl. ebd., 130–133.

[114] Vgl. die Typologie bei Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 120. Auch der Kontext spielt in der syntaktischen Analyse eine bedeutende Rolle.

[115] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 121.

[116] Vgl. Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 124.

[117] Das Seufzen ist auch Gegenstand medizinisch-physiologischer Forschung. Die Psycholinguistik befasst sich mit dem Grenzgebiet der individuellen und sozialen, kommunikativen Funktion des Seufzens. Vgl. exemplarisch Ruth Wuyts u.a, Sigh rate and respiratory variability during normal breathing and the role of negative affectivity, in: International Journal of Psychophysiology 82 (2011), 175–179 sowie Elliott M. Hoey, Sighing in Interaction: Somatic, Semiotic, and Social, in: Research on Language and Social Interaction 47 (2014), 175–200.

Weise in eine Relation«[118] gebracht. Um die Kreativität des Bildes einzuschätzen, müsste vielleicht auch die häufige Verwendung von *hapax legomena* in diesem paulinischen Kontext berücksichtigt werden. Die pragmatische Dimension des Metapherngebrauchs umfasst sowohl kognitive, affektive als auch moralisch appellative Aspekte.[119] Sie betrifft die »wirklichkeitsinterpretierende und -strukturierende Funktion«[120] der Metaphern, die die Wahrnehmung der Rezipienten erweitern und neu ordnen können. Freilich ist aufgrund des historischen Abstands die behauptete Wirkung auf die damalige Hörerschaft nur im Bereich des Wahrscheinlichen anzusiedeln.[121] Nimmt man aber mit Wolter an, dass Paulus hier vor allem in der Intention der Vergewisserung und Ermutigung der Gemeinde in Rom schreibt, so liegt die Vermutung nah, dass Trost und Zuversicht hervorgerufen werden (wir seufzen nicht allein, sondern mit der ganzen Welt, und Gott kommt uns darin zu Hilfe). Diese wiederum könnten, im Sinne der Sensibilisierung für die Bedrängnisse von anderen Lebewesen, Einsicht und Umsicht für die Schöpfung erzeugen, auch wenn Röm 8 wohl kein frühes Manifest des Umweltschutzes ist, sondern im Sinne einer theologischen Qualifizierung geschöpflichen Leides zu lesen ist.[122] Falls es sich – wie dargelegt unwahrscheinlich – um eine Läuterung enthusiastisch gestimmter Zungenredner handelt, so könnte damit auch ein Impuls zu demütiger Selbsterkenntnis gesetzt sein.

Blicken wir an dieser Stelle auf die Ergebnisse der Exegese zurück, so wird deutlich, wie sehr das Gebet im Kontext des achten Kapitels im Zusammenhang mit der transformativen Dynamik des Geistes steht. Das Gebet ist im eschatologisch ausgerichteten Prozess der Schöpfung der Ort der Passage des vergehenden Kosmos hin zu seiner Neuwerdung. Der Geist, der sich als Hermeneut des Gebets betätigt, vermittelt zwischen dem Menschen und Gott: Er führt auf Seiten des Menschen ein neues Verstehen (über sich selbst, Gott und die Welt) herauf und unterhält auf Seiten Gottes das liebende Verstehen menschlicher Intentionen. Damit versichert er den Menschen seines Angenommenseins durch Gott aufgrund der durch Jesus Christus unverbrüchlich verbürgten Zuwendung Gottes zum Menschen. Von entscheidender Bedeutung, das hat Theißen herausgestellt, ist dabei Paulus' Verständnis der unaussprechlichen Seufzer, das er seinen Lesern

[118] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 124. Vgl. Lk 19,40: ›schreiende Steine‹.

[119] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 126–128.

[120] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 128.

[121] Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache, 129.

[122] Zu dieser Diskussion vgl. Hartmut Rosenau, Das »Seufzen« der Kreatur: das Problem der Anthropozentrik in einer Theologie der Natur, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 35 (1993), 57–70 und Wolter, Brief an die Römer, 514–516. Vgl. auch Jewitt, Romans, 512–515 u. ö., der darauf aufmerksam macht, dass die kosmologische Tragweite der Erlösung der »Kinder Gottes« nicht abgelöst werden kann von der Perspektive ökologischer Gerechtigkeit, wie wir ihr heute auf lokaler und globaler Ebene begegnen.

vermittelt. Indem er die unaussprechlichen Seufzer für seine Leser als bestimmte Effekte des Geistes auslegt, übersetzt er die nichtsprachlichen Laute im Gebet der Gemeinde für die Gemeinde, so wie der Geist sie Gott gegenüber übersetzt. Somit partizipiert er selbst an der göttlichen Gabe der Hermeneia, so wie auch die Hörer- und Leserinnen, denen sich diese Auslegung trostreich erschließt.

Zentral ist für die vorliegende Arbeit, dass Paulus das Neuverstehen des Glaubens in Bezug auf die Gebetsschwäche zum Ausdruck bringt und erschließt, indem er das Seufzen des Menschen auf den Geist überträgt. Durch die Metapher vollzieht sich die wesentliche theologische Aussage, die das Thema der Neuwerdung in zweifacher Hinsicht entfaltet: einmal auf der Aussageebene des Textes von Röm 8 betreffs der ganzen Schöpfung, einschließlich der Geistbegabten, und einmal auf der sprachlichen Ebene des Textes durch die Metapher vom seufzenden Geist, die das Neuverstehen des Glaubens provozieren möchte.

Auf der Sachebene geht es im Zusammenhang der Erneuerung der Welt darum, dass die Gebrechlichkeit und Fehlbarkeit des Menschen, die auch sein Unvermögen richtig zu beten beinhaltet, weder Grund noch Merkmal der Trennung von Gott sind. Weil sie mit dem Geschick Jesu Christi verknüpft ist, kann sie vielmehr zum Ort des Zusammenseins mit Gott werden, der dabei ist, alles zu verwandeln. Eben das meint die Aussage, dass der Geist mit unaussprechlichen Seufzern vor Gott für uns eintritt: Er lässt den Klage- und Jammerausdruck als angemessenes Gebet vor Gott gelten, da er als Geist Jesu Christi vor Gott für uns spricht und uns damit seine rechtfertigende Liebe erweist. In den von dadurch verwandelten Christen scheint die erlöste Freiheit auf – Freiheit von sich selbst, die anderen, nämlich dem ganzen Kosmos und allen Lebewesen zugute kommt.

Genau diese Verbindung des nichtsprachlichen Betens mit Christus, die sich in dem vom Geist ausgelösten Verstehensprozess zunächst auf der sprachlichen Ebene abspielt, ist bereits Teil der Neuwerdung des Kosmos, die im Gang ist; nicht nur in Bezug auf die Einschätzung der eigenen Schwäche, sondern auch insofern das Seufzen ja den Einzelnen auf die ganze Schöpfung bezieht. Die Solidarität mit der Schmerzen leidenden, auf Erlösung wartenden Schöpfung ist Kennzeichen der neuen Welt Gottes. Im Beten selbst und im Verstehen des Gebets ist deshalb nicht nur die Gemeinschaft der Christinnen, sondern immer auch die Welt präsent als die harrende, hoffende Schöpfung.

Schließlich laufen die beiden Aussageebenen ineinander, insofern die Übertragung des Seufzens als Ausdruck menschlicher Schwäche auf den Geist den Übergang der Welt vom alten in das neue Zeitalter sichtbar macht. Durch sie wird die Spannung zwischen »längst begonnen« und »noch längst nicht vollendet« umgesetzt in eine verändert hoffnungsvolle – leid- und fremdsensible – Bezugnahme auf die eigene Schwäche und die umgebende Welt.

Rückbezogen auf die Frage nach dem Veränderungspotenzial des Gebets in Bezug auf die Welt wird hier deutlich: So sehr beide Perspektiven zu unterscheiden sind, so sehr können sie nicht getrennt verhandelt werden. Die Zu-

sammengehörigkeit des Kosmos und der Kinder Gottes bzw. der animalischen und dinglichen und der sozialen menschlichen Sphäre gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der exegetischen Untersuchung. Entscheidend ist die theologische Qualifizierung dieser Zusammengehörigkeit, die eine der Sympathie und der Freiheit ist.

4. Die Metapher in der jüngeren theologischen Diskussion

4.1 Einleitende Bemerkungen

Die Beobachtung, dass die gebetstheologische Pointe (dieser Römerbriefverse) durch einen metaphorischen Vorgang erzielt wird, bildet das Scharnier für die folgenden Unterkapitel.

In ihnen soll über das Gebet anhand der Sache der Metapher weiter nachgedacht werden. Damit treten weitere konkrete Problemstellungen bzw. Unterscheidungen in den Blick, die helfen, das transformative Potenzial des Gebets in Bezug auf Sprache und Welt weiter zu differenzieren und zu spezifizieren. Auf den ersten Blick mag diese Zusammenstellung ungewöhnlich wirken. Zwar macht Paulus hier Gebrauch von einer Metapher, einer sprachlichen Figur, die mittlerweile zu einem »Basisphänomen geworden [ist], anhand dessen sich so gut wie alle philosophischen und theologischen Grundprobleme erörtern lassen«[123]. Aber gibt es noch spezifischere Gründe dafür, die Metapher auszuwählen, um unter ihrer Regie das Gebet auf sein Vermögen der Erneuerung und Verwandlung von Selbst, Sprache und Welt zu untersuchen? Und wie lässt sich diese Perspektivierung genauer fassen?

Der Begriff der Metapher eignet sich deshalb dazu, die Übergänglichkeit bzw. präziser: Neuwerdung der Welt im Sinne von Röm 8 systematisch-theologisch zu bedenken, da er bereits am Beginn seiner langen Geschichte auf das Verhältnis von »Sprache, Denken, Wirklichkeit«[124] weist. Das bedeutet, dass es nicht nur um die Übertragung von Sinn auf Sinn – also ein rein sprachliches Phänomen – geht, sondern um ein komplexes Geschehen (mit erkenntnistheoretischen, sprachgenetischen, ontologischen etc. Aspekten), das eng mit dem wechselseitigen Übertragungsverhältnis von Sinn und Sinnlichkeit zu tun hat. Das Phänomen der Metapher gibt nicht nur zu denken, wie *im* Raum der Sprache neuer Sinn entsteht, sondern auch, wie das Verhältnis zwischen sprachlichen Zeichen und nicht-sprachlichen Dingen verstanden werden kann, das konven-

[123] Jens Wolff, Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 47), Tübingen 2005, 1.

[124] Ekkehard Eggs, Art. Metapher, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 5 (2001), 1099–1183, 1102.

tionelle und traditionelle ebenso wie kreative und innovative bzw. transformative Aspekte enthält. Letztgenannte sind der Grund dafür, dass die Metapher auch mit dem Begriff der Erfahrung verbunden wird. Weil die Metapher etwas mit dem Leser des Textes macht, indem sie ihm nicht nur ein anderes Verständnis des metaphorisch gebrauchten Wortes eröffnet, sondern auch eine veränderte Wahrnehmung des bezeichneten Gegenstandes, kann man davon sprechen, dass die Metapher eine sprachliche Figur ist, die Erfahrungen mit der Sprache und mit den Dingen ermöglicht.

Mit dem Bezug zwischen *res* und *signum* ist letztlich die Frage nach dem Ursprung der Sprache angesprochen, die eminent ist für die Leitfrage dieser Arbeit nach der Erneuerung von Sprache und Welt in theologischer Perspektive. In der theologischen Rezeption der Metapherntheorien führt diese Leitfrage dazu, die Metapher aufgrund ihres Erfahrungsbezuges für die Diskussion über die sinnhafte Rede von Gott und den Wahrheitsanspruch theologischer Sätze in Anspruch zu nehmen.

Die theologische Reflexion auf die Metapher, die zwischen Sprache und Welt eine Scharnierstelle ist, wird in der Darstellung und Interpretation des gebetstheologischen Ansatzes der beiden Hauptautoren dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen, wobei weiter unten noch erläutert wird, auf welche Weise das der Fall ist. An dieser Stelle sei aber bereits auf einen wichtigen Aspekt hingewiesen: Der Zusammenhang zwischen Worten und Dingen, wie ihn die Metapher zu denken gibt, ist uns im Rahmen der theologischen Beschäftigung damit nur sprachlich gegeben. Das bedeutet, dass eine theoretische Auseinandersetzung das Ding als nichtsprachliches selbst außen vor lassen muss, obwohl der Anspruch lautet, es genau als solches zu bedenken und zu besprechen. Dies erzeugt eine Spannung, die auf die Dimension der Performanz weist, d. h. die Frage, *wie* Michel de Certeau und Günter Bader sich ihrem Gegenstand nähern und ihn zur Darstellung bringen. Gelingt es, die Welt als die Sphäre der Dinge und in diesem Sinn als das Nicht-Sprachliche angemessen sprachlich zu berücksichtigen? Die Frage nach der transformativen Dynamik des Gebets enthält somit auch einen besonderen Auftrag für die Auseinandersetzung mit Michel de Certeau und Günter Bader. Es geht in der Erörterung ihrer Entwürfe nicht nur um eine Rekonstruktion auf der Sachebene: Wie bringen sie Gebet und Erfahrung in Zusammenhang? Wie bringen sie die Erneuerung von Welt und Sprache zur Darstellung und wie besprechen sie die Relevanz dessen für die Rede von Gott heute? Vielmehr geht es auch um die Beachtung ihrer theologischen Praxis, also wie sie selbst Theologie betreiben, welche Texte und Themen sie ins Zentrum stellen und wie sie diese bearbeiten und auslegen. Wie bildet sich auf dieser Ebene ihr Vorschlag zum Umgang mit der Krise christlicher Gottesrede ab?

Die Metapher war im theologischen Diskurs, von der antiken Rhetorik herkommend, immer präsent, jedoch hat sich erst im Zuge der intensivierten philosophischen Beschäftigung mit der Metapher in der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts[125] auch die Theologie wieder näher mit ihr auseinandergesetzt. Ganz im Sinne der philosophischen Neubewertung der Metapher hinsichtlich ihrer »Leistungsfähigkeit« (konzeptionell, epistemologisch, semantisch etc.) wurde, wie gesagt, auch in der Theologie ihr Wahrheitswert neu in den Blick genommen.[126]

Dennoch gibt gegenüber der Begeisterung für die Metapher auch Vorbehalte. Verwiesen sei stellvertretend auf einen jüngeren Aufsatz von Klaus Hofmann,[127] welcher den Vorwurf erhebt, dass die Deklarierung von Grundinhalten der christlichen Offenbarung als Metapher in den entsprechenden theologischen Arbeiten zu einer Vermeidung der Wahrheitsfrage führe. Die Erklärung, dass alle Glaubenssprache metaphorische Sprache sei, werde als Strategie gebraucht, um die Geltungsfrage solcher Begriffe wie der Auferstehung nicht mehr stellen zu müssen und sich idolatrisch mit dem Hinweis zu beruhigen, dass es sich nur um ein Bild handle. Die theoretischen Verheißungen der Metapher möchte er hingegen durch das Programm einer »poetischen Theologie« einlösen.[128]

---

[125] Vgl. Eckhard Rolf, Metapherntheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin/New York 2005, 1. Würde man einen metapherntheoretischen Überblick geben wollen, so würde dieser Versuch dadurch erschwert, dass der Diskurs über die Jahrhunderte nicht nur in die Breite gewachsen ist, sondern auch mehrfache Verdopplungen in die Höhe stattgefunden haben, so dass gilt: Es gibt »keine einheitliche Metaphernforschung«. So Anselm Haverkamp, Einleitung, in: ders. (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ²1996, 1–27, 2. Haverkamp gliedert in einen strukturalistischen, analytischen und hermeneutischen Zugang. Eckard Rolf beobachtet hingegen 25 Metapherntheorien, die der Grundunterscheidung von semiosisch und semiotisch verfahrenden Theorien entspringen. Rolf, Metapherntheorien, 16 f.

[126] Vgl. Benedikt Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011, 11–15. Vgl. auch Hans Weder, Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993), 382–408, versteht die Metapher als die Sprachform, welche es erlaubt, »Gott« und die Wirklichkeit der Welt – die unter neuzeitlichen Bedingungen den Anspruch erhebt, aus sich selbst heraus verständlich zu sein – sinnvoll aufeinander beziehen zu können. Er formuliert prägnant: Die Metapher scheint eine »ausgezeichnete Grundform theologischer und religiöser Rede in der Neuzeit zu sein, eine Form nämlich, mit welcher kein Verrat an der Wahrheit des Glaubens und auch kein sacrificium intellectus auf dem Altar der Religion begangen werden muß«. Ebd., 401.

[127] Klaus Hofmann, Die Metaphoreszenz der jüngeren Theologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 57 (2015), 521–549. Auf weitere Anfragen an diesen Diskurs, besonders was die Verhältnisbestimmung von begrifflicher und metaphorisch verfahrender Theologie betrifft, weist Gilich, Verkörperung, 12–15, hin.

[128] Auf die m. E. vorliegenden Missverständnisse und offenen Fragen bezüglich Hofmanns Vorstellung einer poetologischen Theologie kann hier nicht eingegangen werden. Mir scheint, ein wichtiger Einsatzpunkt des Gesprächs müsste bei der Frage nach dem liegen, was Hofmann mit dem Terminus der Eigentlichkeit verbindet, was metaphorologische Theologie bedeutet (offenbar nicht, nicht begrifflich zu argumentieren!) und worin für ihn die Buchstäblichkeit der biblischen Dichtung besteht. Vgl. ebd., 529, 539 ff., 549.

Auf den folgenden Seiten sollen aus dem weiten Feld metaphorologischer Theologie[129] drei jüngere Positionen knapp vorgestellt werden, die Problemstellungen bearbeiten, welche auch bei de Certeau und Bader zentral sind. Zudem liefern sie insbesondere für Baders metaphorologische Theologie nötiges Hintergrundwissen. Vorher soll mit Luther die theologiegeschichtliche Station angesteuert werden, auf die auch aktuelle Ansätze immer wieder zurückgreifen und die auch für das Verständnis von Baders Zugang wichtig ist. Am Ende des Abschnitts wird außerdem auf die Anschlussstellen zum benachbarten Begriff der Metamorphose hingewiesen und das Thema des Gebets anhand von zwei Möglichkeiten explizit mit der Metapher verbunden. Nach einem Ausblick auf die Entwürfe von Günter Bader und Michel de Certeau bildet ein Exkurs zur Metapher des Seufzens in der Gebetsfrömmigkeit den Übergang zu den nächsten Teilen.

4.2 Der Metaphernbegriff und Luthers »neues Wort«

Für eine terminologische Ausgangsbasis dieses Überblicks halten wir uns an Ekkehard Eggs' Definitionsvorschlag:

> Die Metapher ist die doppelbödige Verwendung eines Wortes in einem Kontext, in dem es thematisch nicht daheim ist, wobei die (voraus-)gesetzte Analogie nicht ausdrücklich angezeigt wird. Das ist zugleich die spezifische Form des semiotischen Anders-Sagens durch die Metapher.[130]

Ausdrücklich möchte Eggs mit dieser Formulierung berücksichtigen, dass die Analogie nicht immer vorausgesetzt ist, sondern die Metapher diese auch erst »*selbst* setzen« könne, womit Eggs auch den analogiekritischen Metapherntheorien seit I.A. Richards Rechnung trägt. Außerdem hebt die Definition die Metapher als semiotischen Prozess hervor und verweist damit auf ihre Gebundenheit an Sprache und Sätze.

Dabei ist das Thema der Referenzfähigkeit der Metapher, d.h. dem durch sie hergestellten Zusammenhang von Sprache und Gegenständen, von Anfang an präsent. Rolf bezeichnet diesen Zusammenhang als das »prätheoretische[.] Moment«, das auch in den aktuellen Metapherntheorien diskutiert wird und besonders die Metaphorologen interessiert.[131] Unter diesem Aspekt sollen hier Luthers Äußerungen zur Metapher erwähnt werden.

---

[129] Damit werde ich der Vielfalt der Stimmen nicht annähernd gerecht. Es bleibt mir nur, auf die Literatur zu verweisen, z. B. Gilich, Verkörperung der Theologie, 40 f., Anm. 36, der selbst zwölf Autoren bespricht und mit neun weiteren Werken »nur einige Beispiele« nennt, auf die er nicht näher eingeht. Er bietet ein sehr gutes einführendes Literaturverzeichnis.

[130] Eggs, Art. Metapher, 1175.

[131] Die Metaphorologen scheint Rolf als eine Spezies der Metapherntheoretiker zu begreifen. Sie sind solche, die insbesondere darauf abzielen, die »Gegenstandvorstellungen« explizit zu machen, welche die »Sachverhaltsthematisierungen« durch die Metapher begleiten oder bestimmen. Rolf, Metapherntheorien, 3.

Bei ihm findet sich der gegenständliche Aspekt der Metaphorologie in seinem Ansatz, die Metapher als Medium der neuen Schöpfung auszulegen, die Gott in Jesus Christus heraufführt. Ihm ist es um die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit dieser neuen Schöpfung zu tun, die sich in der Heiligen Schrift – bevorzugt in Bildern – kundtut.

So erhebt Luther im Kontext der Auseinandersetzung mit Zwinglis Abendmahlsverständnis den Vorwurf, Zwinglis tropische Auslegung von »ist« als »bedeutet« würde den »text des abendmahls ungewis [machen]«[132]. Grund dafür ist in Luthers Augen ein Missverständnis davon, was Tropen bzw. Metaphern eigentlich sind. Wenn man nämlich einen Tropus verwendet und sagt, dass Christus eine Blume ist, so kommt alles darauf an, das »ist« nicht als »bedeutet« aufzufassen, sondern, wenn man so möchte, in einem wörtlichen Sinn. Denn Christus »ist eine blüme / Doch ein ander blůme denn die naturliche«[133]. Dieser andere Sinn ist der neue, der etwas über Gott zu verstehen gibt, und nicht mehr der alte, der sich nur eindimensional auf die Dinge bezieht.[134] Bemerkenswert ist, dass Luther nicht auf die Blume als »Bildspenderin« fokussiert, durch die etwas Neues über Christus ausgesagt wird, auch wenn das zweifellos der Fall ist. Vielmehr hat durch den Bezug auf Christus (auch) die »Blume« einen neuen und reicheren Sinn erhalten: »Blůme [...] [ist] ein new wort worden und [hat] [...] eine newe bedeutung«[135]. Die »Verneuung« der Worte[136] hat genau in diesem Sinne für das Abendmahl Gewicht, wie Luther am Beispiel des Weinstocks und für die Einsetzungsworte aufzeigt.[137]

Die über den Kontext hinausgehende Pointe dieser Überlegungen ist, dass durch Gottes eigenes Reden in der metaphorisch verfassten Schrift sich eine Verwandlung der Dinge vollzieht, indem sie Gott zur Sprache bringen. Gottes Heilshandeln in Christus hat eine neue Wirklichkeit gesetzt und »[e]ine neue Wirklichkeit verlangt nach einer neuen Sprache«[138]. Die zur Verfügung stehenden Worte sind jedoch immer noch dieselben alten. Es ist die Metapher, die den alten Worten eine neue Bedeutung zu geben vermag[139] und dadurch auch

---

[132] Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis [1928], WA 26, 261–509, 270, 9.

[133] WA 26, 271,11 f.

[134] Vgl. WA 26, 272,2 f.

[135] WA 26, 272,2 f.

[136] WA 26, 273,2.

[137] Wenn es von Christus heißt, dass er der Weinstock ist, so liegt dieser Metapher kein symmetrisches Vergleichsverhältnis zwischen Christus und dem Weinstock zugrunde, sondern sie zielt auf den einen wahren, vollkommenen und unvergleichlichen Weinstock, der Christus ist. Durch diesen Zusammenhang mit Gottes absoluter Wirklichkeit gewinnt das Wort »Weinstock« also eine andere Qualität, es ist ein »newe wort worden«. WA 26, 380,6. Vgl. auch ebd., 275,3–280,3. Es gilt grundsätzlich: »alle tropi ynn der schrifft deůten das rechte newe wesen und nicht das gleichnis desselbigen newen wesen«, 380,13–15.

[138] Gilich, Verkörperung, 38.

[139] Luther macht gegen eine willkürliche Anwendung dieser metaphorologischen Interpreta-

die gebräuchlichen Bezugnahmen auf die Dinge ins Wanken bringt und neu orientiert.[140] So fordert die metaphorische Rede von Gott durch Christus die »imaginativen Fähigkeiten« im Dienst des Glaubens heraus.[141]

Die Metapher hat für Luther auch im Kontext der Soteriologie Bedeutung, indem sie selbst zur Metapher des Vorgangs der Rechtfertigung wird. Er zieht sie für den wechselseitigen Übertragungsvorgang zwischen Gott und Mensch heran, der sich vollzieht als Übertragung unserer Sünden auf Christus und seiner Gerechtigkeit auf uns. Christus wurde, indem er uns Sündern gleich wurde, das Gleichnis bzw. Bild eines Sünders[142] und hat damit die tatsächliche Last der Sünde in ein ersprießliches Bild verwandelt:

> *Und in dieser Übertragung geht es nicht nur um eine bildhafte Redeweise* (verborum metaphora), *sondern um eine tatsächliche Übertragung* (rerum metaphora). Denn in Wahrheit (vere) sind unsere Sünden von uns fort getragen und auf ihn gelegt, so daß ein jeglicher, der eben dies glaubt, in Wahrheit keine Sünden hat, sondern sie sind auf Christus übertragen, in dem sind sie verschlungen und verdammen ihn (den Glaubenden) nicht mehr. Dazu wie die bildhafte Rede anmutiger und wirksamer ist als die einfache und gewöhnliche, so ist die wirkliche Sünde (peccatum verum) für uns lästig und unerträglich, aber übertragen und gleichnishaft (translatum et metaphoricum) ist sie höchst willkommen und heilsam.[143]

Die Metapher wird hier also als Interpretationsmittel gebraucht, um zu erhellen, was Erlösung von den Sünden bedeutet; zunächst von Gott her, der sich in Christus zum »Bild eines Sünders« macht, obwohl er selbst nicht gesündigt hat.

---

tion darauf aufmerksam, dass der Text einen zu der Wahrnehmung eines neuen Wortes zwingen müsse. Vgl. WA 26, 278 f.

[140] Vgl. dazu Gilich, Verkörperung, 39, mit weiteren Belegen.

[141] Gilich, Verkörperung, 38, mit Verweis auf Predigten des Jahres 1522, Nr. 21, WA 10/III, 109–111, wo Luther über die durch bildliche Rede vermittelte Erkenntnis Gottes spricht, im Gegensatz zu menschlichem »Fleiß und Vernunft« (WA 10/III, 109,11). Er entfaltet das hier nicht explizit, aber der Zielpunkt wird klar: Das »Sehen des Herzens« (WA 10/III, 110,38) – welches der Glauben ist und eben durch bildliche Rede angeregt wird – erkennt Gott als gütigen Vater relational und personal (für uns und für mich), statt abstrakt und allgemein.

[142] »Christus dum offerretur pro nobis, factus est peccatum metaphorice, cum peccatori ita fuerit per omnia similis«. Martin Luther, Rationis Latomianae confutatio [1521], WA 8, 43–128, 86, 30–33 / Dt. Ausgabe: ders., Wider den Löwener Theologen Latomus, in: *Ausgewählte Werke*, Ergänzungsreihe, Bd. 6, hg. v. H. H. Borcherdt/Georg Merz, München ^{3}1953, 76. Im Folgenden MÜ (= Münchner Ausgabe).

[143] WA 8, 87,6–12/MÜ 6, 76 f. Eingebettet ist dieser Absatz in eine Auseinandersetzung mit der Auffassung von Luthers Gegnern, dass »Sünde« mind. vier verschiedene Bedeutungen annehmen könne. Hier möchte er darauf hinaus, dass »Sünde« immer dasselbe meint und nicht irgendwo abgeschwächt werden dürfe. Sein Argument dafür ist folgendes: Wenn man das Opfer im AT als Metapher für Christus nimmt, wird damit auch die Sünde zum Gleichnis für ihn (so wie Fels, eherne Schlange, Osterlamm etc.); das aber setze voraus, dass es so etwas wie einen Bedeutungskern von »Sünde« gibt, die dem üblichen Gebrauch des Wortes zugrunde liegt, und damit die bildliche Verwendungsweise erst ermöglicht. Vgl. MÜ 6, 77. Ausführlicher bespricht den Kontext Gerhard Ebeling, »Christus … factus est peccatum metaphorice« (1992), in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 4, Tübingen 1995, 583–609, 596–605.

Diese Verähnlichung setzt dann[144] eine Gegenübertragung in Gang, die dazu führt, dass das Übertragene nicht mehr dasselbe bleibt: unsere Sünde erhält die Qualität eines sprachlichen Bildes, das man anschauen kann, weil es sich in angenehmer Distanz zum Betrachter befindet.

Die Auslegung der Erlösung als Metapher darf nun weder dazu führen, dass man meint, es handle sich »nur um eine bildhafte Redeweise«, noch dazu, dieser zu viel zutrauen. M.E. ist deutlich, dass Luther nicht sagen möchte, dass sich die Erlösung dadurch vollzieht, dass wir in Bildern von Christus sprechen, so dass Inkarnation, Kreuz und Auferstehung vollständig in die Sprache verlagert würden; auch wenn der Glaube später nicht mehr von der Sprache abgelöst werden kann und auf solche Deutungen – wie hier durch den Begriff der Metapher – angewiesen ist. Der Fokus liegt jedenfalls darauf, »unsere« Erlösung von den Sünden durch Jesus Christus als wirksam[145] und verlässlich darzustellen und so gewissheitsstiftend zu verfahren.[146]

Wenden wir uns nun der Rezeption von Metapherntheorien und deren Weiterentwicklung innerhalb der jüngeren Theologie zu, darunter vor allem dem Ansatz von Ricœur und Jüngel, die besonders auf die innovative Funktion der Metapher in der Erschließung des Seins durch die Sprache hingewiesen haben. In der theologischen Wendung dieses Gedankens bei Jüngel finden wir in zugespitzter Formulierung den Ausdruck der »Erneuerung der Welt«, wie er in Bezug auf die Kraft der lebendigen Metapher ausführt und die auch die Metanoia der Leser umfasst. Es geht in emphatischer Weise um die Wirklichkeit, die zwar sprachlich gegeben ist, aber weiter reicht als unsere Sprache.

---

144 »Zunächst« und »dann« sind begründungslogisch gemeint, nicht zeitlich.

145 Hier legt sich allerdings eine theologische Spekulation nahe, denn die Sache (Christus ist wirklich für uns gestorben, wir sind wirklich frei) und die Sprache (die Metapher hat eine größere Wirkkraft als Prosarede, vgl. MÜ 6, 73: »[...] ich weiß nicht, woher es kommt, daß die figürliche (bildhafte) Rede eine solche Kraft hat«) konvergieren; vgl. im obigen Zitat das »wie ... so« im letzten Satz. Aber warum nicht spekulieren, wenn es hermeneutisch verantwortet wird? Joachim Ringleben, Luther zur Metapher, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), 336–239, bes. 349–354, führt das fabelhaft vor, wenn er zeigt, dass (bei Luther) der eben erwähnte Zusammenhang von Sache und Sprache in der eschatologischen Perspektive zusammenfindet: In der Metapher scheint auf und scheint vor, was metaphysisch für »Christi Sein konstitutiv ist« (ebd., 350) und sich in ihm und durch ihn dereinst ganz erfüllen wird: die Vergebung der Sünden und Neuschöpfung der Welt.

146 Vgl. Ebeling, »Christus ... factus est peccatum metaphorice«, 607. Er schlägt vor, hier für das Verhältnis von Sprache und Sache das basale theologische Verhältnis von unio und bleibender Differenz heranzuziehen, führt dies allerdings nicht aus. Vgl. auch Wolff, Metapher und Kreuz, die ganze fulminante Studie, hier besonders 183–206, besonders 190, Anm. 30, wo er metaphora verborum und rerum als »dynamische Relation« kennzeichnet: die tatsächliche »Übertragung aller Dinge« im Kreuz Christi wird sprachlich in der Metapher vergegenwärtigt und damit »sprachlich wirklich«. Vgl. auch zu den Christusmetaphern als Daseinsmetaphern ebd., 552: »Das farbintensive Neuwerden Christi ist, sobald man ihnen [den Christusmetaphern, wie z.B.: süßeste Nuß] im Hören Glauben schenkt, in, mit und unter diesen Metaphern intendiert«.

4.3 Das hermeneutisch-theologische Metaphernverständnis – Paul Ricœur und Eberhard Jüngel

Mit ihrem Buch setzten Paul Ricœur und Eberhard Jüngel in den 70-er Jahren einen Markstein in der theologischen Metapherndiskussion.[147] Nachfolgende Entwürfe nehmen größtenteils auf sie Bezug und führen ihren Ansatz kritisch weiter.[148] In dem ersten von insgesamt zwei Aufsätzen in diesem Buch bedenkt Ricœur das Verhältnis von philosophischer und theologischer Hermeneutik.[149]

In Bezug auf die Referenz fiktiver Texte behauptet Ricœur, dass Fiktion die Wirklichkeit auf einer fundamentalen Ebene erreicht. Das tut der Text, indem er eine andere als die eigene alltägliche Wirklichkeit entwirft und damit »unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit«[150] dahingehend verändert, dass er sie als Möglichkeit sehen lässt:[151]

> Fiktion und Poesie zielen auf das Sein, jedoch nicht im Modus des gegebenen Seins, sondern im Modus des Seinkönnens. Eben dadurch wird die alltägliche Wirklichkeit mit Hilfe dessen, was man die durch die Literatur bewirkten imaginativen Veränderungen des Wirklichen nennen könnte, verwandelt.[152]

Verwandelt wird dabei auch das Subjekt, das liest. Ich, wenn ich lese, bin dem Text ausgesetzt und begreife mich und die Welt, in der ich lebe, in dem Licht, das der Text auf sie wirft.[153]

Die Metapher ist ein Beispiel für diese Potenz des Textes auf der Mikroebene.[154] Ihr wendet sich Ricœur in seinem zweiten Aufsatz zu.[155] Zentral ist für ihn

---

[147] Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, in: Evangelische Theologie, Sonderheft 3 (1974).

[148] Vgl. Gilich, Verkörperung, 52. Einen glänzenden Einstieg in die diskursive Situation der Theologie bietet auf wenigen Seiten Markus Buntfuß in der Einleitung zu seiner Dissertation: Ders., Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (Theologische Bibliothek Töpelmann 84), Berlin/New York 1997, 1–11.

[149] Vgl. Paul Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Metapher, 24–45. Er bestimmt es als ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, in dem die Hermeneutik die letztlich *nicht*-hermeneutische Konstitution des Glaubens durch die Performanz der Texte, von deren Interpretation der Glaube nicht abzukoppeln ist, zu erschließen vermag. Die philosophische Hermeneutik macht greifbar, wie Offenbarung zu denken sein könnte, die biblische Hermeneutik macht die »wahre Zielsetzung« der ersteren aus: wie nämlich die Sache des Textes seinsverändernd in die Situation des lesenden Subjekts eingreift. Vgl. ebd., 40.

[150] Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 32.

[151] Vgl. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 41: Der Text eröffnet »die Wirklichkeit des *Möglichen*«.

[152] Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 32. Genau darin besteht die »›Objektivität‹ des vom Text entworfenen neuen Seins«, ebd., 40.

[153] Vgl. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 33 f. Das setzt eine Verfremdung oder gewisse Zerstörung des bisherigen Selbstbezuges in Gang und gewährt dadurch eine Erweiterung des Selbst bzw. dessen Neugewinn.

[154] Vgl. Ricœur, Die lebendige Metapher, München 1986, 215 f.

[155] Paul Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Metapher, 45–70.

die Einbettung der Metapher in einen Satz, d.h. sie »stiftet Sinn nur innerhalb einer Aussage«[156]; denn erst in dem ganzen Gefüge einer Sprache erschließt sich, was ein wörtlicher und was ein metaphorischer Ausdruck ist. Letzterer besteht darin, »einen sinnwidrigen Widerspruch in einen sinnvollen zu verwandeln«[157]. Durch diese Umwandlung erfährt das Wort – z.B. in der Wendung »grüne Nächte« – »eine Art Verdrehung (›twist‹)«, dank der die ungewöhnliche Prädikation einen neuen Sinn erfährt und damit neue Wirklichkeit konstituiert.[158]

Auch wenn Ricœur dafür das Wort der »Neubeschreibung«[159] verwendet, darf man den Status dieser neuen Wirklichkeit nicht zu gering einschätzen. Ricœur macht das deutlich an dem Beispiel der lyrischen Wendung »die Natur ist ein Tempel«. Das Hilfsverb bezeichnet hier nicht nur ein relationales Verhältnis (der Analogie), sondern »sie [die Kopula ›ist‹] schließt vielmehr in sich, daß diese Relation gewissermaßen das, was ist, neu beschreibt; sie sagt, daß sich die Sache tatsächlich so verhält.«[160] Insofern könne von »metaphorischer Wahrheit«[161] gesprochen werden. Da die Natur allerdings gleichzeitig kein Tempel ist, ist die spezifische Ontologie der Metapher »ganz und gar« in dieser Spannung zwischen »ist« und »ist nicht« enthalten und ihre Wahrheit nur in diesem doppelten, verschobenen Sinn zu haben: »Die dichterische Sprache sagt nicht wörtlich, *was* die Dinge sind, sondern metaphorisch, *als was* sie sind; gerade auf diese schiefe Weise sagt sie, was sie sind.«[162] Dieser besondere Modus gilt für die dichterische Sprache überhaupt, die eben nicht im herkömmlichen Sinn beschreibend auf die objektive Welt Bezug nimmt, sondern eine »ursprünglichere referenzielle Funktion« der Sprache freisetzt, welche die »*Einwurzelung* und [...] Zugehörig-

---

[156] Ricœur, Stellung und Funktion, 47. Ricœur hat seinen Ansatz in dem Buch *Die lebendige Metapher* noch einmal ausführlicher dargelegt. Dabei schälte sich für ihn das mit der Referenzfrage verknüpfte Problem der Wahrheitsfähigkeit der Metapher als das bleibende Anliegen heraus; hingegen hat er in der Zwischenzeit neu ein stärkeres Bewusstsein für das Lesen – als wesentlich für die lebendige Metapher – hinzugewonnen. Vgl. ders., Lebendige Metapher, Vorwort zur deutschen Ausgabe, III f., VIII.

[157] Ricœur, Stellung und Funktion, 47.

[158] Ricœur, Stellung und Funktion, 47. Das ist als Ereignis eine Sache des Augenblicks und folglich auch unübersetzbar: ebd., 48 f., 63 f.

[159] Ricœur, Lebendige Metapher, 228 u.ö. Er rekurriert dabei sowohl auf Mary B. Hesse als auch auf Blacks Modelltheorie. Zentral ist, dass eine Vorstellung von Wirklichkeit entsteht, »in der Erfinden [Fiktion] und Auffinden nicht mehr im Gegensatz zueinander stehen«. Mit der daran anschließenden Frage »Was heißt dann aber Wirklichkeit?« (ebd., 238) bereitet er seine ontologischen Erwägungen in der letzten Zielstudie des Buches vor.

[160] Ricœur, Stellung und Funktion, 54.

[161] Ricœur, Stellung und Funktion, 54.

[162] Ricœur, Stellung und Funktion, 54. Vgl. das erwähnte Ontologie-Kapitel in Ricœur, Lebendige Metapher, 252–304, bes. 251. Seine Stellungnahme entspricht der Vermittlungsposition, die Ricœur sprachphilosophisch überhaupt anstrebt: »Ich würde heute sagen, daß das Phänomen, um das letztlich meine Gedanken kreisen, der Zusammenhang zwischen dem Schöpferischen und der Regel ist. Die Spur dieses Zusammenhangs ist in der Sprache zu erkennen; seine Dynamik ist die Einbildungskraft.« Vorwort, I.

keit« des Menschen in die Welt zum Ausdruck bringt.[163] Das Wort »Gott« gehört ursprünglich genau in diesen Kontext welterschließender Rede, die als solche ihrerseits den Sinn des Wortes »Gott« erschließt.[164] Insofern ist die Rede von Gott zwar als Dichtung zu bestimmen, stellt darin aber gleichzeitig einen Spezialfall dar.[165] Denn durch die Nennung Gottes tritt ein »Ur-Referent[..]« auf, durch den die Dichtung bzw. die Theologie selbst eine »Sinnverwandlung«[166] erfährt. Diese betrifft die ganze bildnerische Rede von Gott und begründet, dass man auf der einen Seite viele unterschiedliche Gottesbilder produziert[167] und diese auf der anderen Seite durch Grenzausdrücke auch immer wieder modifiziert, so dass die Bilder verweisend und nicht idolatrisch werden.[168]

Die »Sinnverwandlung« setzt sich fort in der »Praxis, die sich aus der Übertragung des Textes auf das Leben ergibt«, wovon eben schon die Rede war: Für die Leserin setzt sich angesichts des (biblischen) Textes eine Neuorientierung ihres Selbst- und Weltverständnisses in umfassender Weise in Gang.[169] Entscheidend dafür ist die Einsicht, dass die »Neuorientierung [...] der ganzen Existenz« nicht in erster Linie als moralische Besserung gemeint ist, sondern dass »die durch die Grenzmetaphern erzeugte *metanoia* zuallerst eine Umkehr der Einbildungskraft bedeutet«[170]. Genau darin besteht die Gott und Welt erschließende Kraft der dichterischen Sprache, die in den Metaphern konzentriert zum Vorschein kommt.

Auch Jüngels Aufsatz[171] dreht sich um die Wahrheitsfähigkeit metaphorischer Rede[172] bzw. um die Frage, wie Wahrheit »zur Sprache« kommt.[173]

---

[163] Ricœur, Gott nennen (1977), in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. u. hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182, 161.

[164] Vgl. Ricœur, Gott nennen, 163.

[165] Rede, die Gott nennt, ist dichterisch insofern sie innovativ und transformativ wirkt. Vgl. Ricœur, Gott nennen, 177.

[166] Ricœur, Gott nennen, 178.

[167] Ricœur untersucht, ähnlich wie Schäffler, die verschiedenen Formen der biblischen Gottesrede, durch die jeweils besondere Stile des Glaubens zu unterscheiden sind. Indem sie alle partiell bleiben und jeweils Gott nur umkreisen können, müssen sie in Bezug auf diesen einen Referenten als konvergent angesehen werden. Vgl. Ricœur, Gott nennen, 165–170.

[168] Vgl. Ricœur, Gott nennen, 178 f. Grenzausdrücke sind z. B. Hyperbeln (Übertreibungen) und Paradoxa.

[169] Vgl. Ricœur, Gott nennen, 179–181 sowie Ricœur, Stellung und Funktion, 67.

[170] Ricœur, Stellung und Funktion, 70.

[171] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, in: Paul Ricœur/ders., Metapher, 77–122.

[172] Der Verdacht, gegen den Jüngel antritt, besteht darin, dass die notorisch bildliche religiöse Rede sich ihren Gegenstand gefügig macht (*adaequatio rei ad intellectum*) statt nach wahrhaftiger Erkenntnis zu streben (*adaequatio intellectus et rei* im Sinne des *ad rem*). Sie sei daher unwahr, wenn nicht lügnerisch. Vgl. ebd., 72. Als scharfen Vertreter der Bestreitung des Wahrheitswertes der Metapher wählt Jüngel Nietzsche (»Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« [1837]) zur Auseinandersetzung. Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 82–86.; 105–109.

[173] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 78, 81.

In kreativem Anschluss an Aristoteles hebt Jüngel zwei Punkte für seine Argumentation hervor. Zum einen wendet er Aristoteles' Einordnung der Metapher um: Während dieser die Metapher nur in Poesie und Rhetorik, nicht aber in der Dialektik gelten lassen wollte, in der wahrheitsfähige Sätze gebildet werden, erhebt Jüngel gerade diese Anschaulichkeit zum zentralen Punkt seiner Argumentation. Die metaphorische Rede besitzt Wahrheitswert, *weil* sie anredenden Charakter hat.[174] Zum anderen nimmt er die Notwendigkeit, Metaphern zu bilden, als Ausgangspunkt, um die Metaphorizität der Sprache überhaupt darzulegen.

In ihrem Ursprung, so die metaphorologische These, die Jüngel mit dem letztgenannten Gedanken aufgreift, wurzelt jede auch sogenannte eigentliche Bezeichnung in einer Übertragung, die zutiefst das Weltverhältnis des Menschen betrifft: durch die Sprache bzw. in ihr wird die Erfahrung mit der Welt verdichtet und zu einer Erfahrung zweiter Stufe. In dieser Übertragung spielt sich konzentriert die Osmose zwischen Welt und Sprache ab und daher verleiht sie der ganzen Sprache ihr Gepräge.

Das rekonstruiert Jüngel einmal in Bezug auf den »anthropologische(n) Vorgang der Sprachbildung«[175] und einmal in Bezug auf die Überlegungen von Bruno Snell zu den homerischen Gleichnissen.[176] Zentral ist, dass der Vorgang der Sprachbildung niemals abgeschlossen und der metaphorische Prozess der Sprache, durch welchen Welt in Sprache gebracht wird, geradezu unendlich ist: Denn während der Begriff die »Möglichkeit [...] auf Wirklichkeit reduziert«, bringt die Fähigkeit neue Metaphern zu bilden immer wieder »die Kraft des Möglichen gegen das Wirkliche, aber nicht ohne dieses – zum Zuge«[177].

Von dieser Möglichkeitsperspektive führt Jüngel den ansprechenden Charakter der Metapher aus, indem er das dichterische und rhetorische Gütekriterium der »Anschaulichkeit« bei Aristoteles ins Theologische wendet. Dass am Grund der Sprache kein isolierter Menschengeist steht, der sich Phantasiegebilde zusammenreimt, sondern dass in ihr tatsächlich der Mensch in die Welt und

---

[174] Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 100.

[175] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 107 f., Anm. 99. Diese nimmt in unspezifischen, von animalischen Lauten nicht zu unterscheidenden Tönen ihren Anfang, die dann von der Entstehungssituation auch auf andere Fälle übertragen werden, bis hin zu sich verfestigenden Bedeutungskonventionen, die in Begriffsbildungen münden. Der Abstraktionsgewinn wird durch fortwährende Übertragungen geleistet, weshalb die Metapher, hier in ihrem vorterminologischen Sinn, einen Freiheitsgewinn im Verhältnis zu den Lebenslagen ermöglicht; allerdings hat dies immer die Durchstreichung der besonderen Situation zur Voraussetzung. Im Hinblick auf die spätere Rekonstruktion bei Bader könnte man meinen: Am Ursprung der bedeutungshaltigen Sprache meldet sich bereits das Opfer als Thema an: die Vernichtung (Jüngel formuliert vorsichtig: »so etwas wie eine Vernichtung«) einer gegebenen konkreten Sache um einer (noch) unsichtbaren Sache willen.

[176] Vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg ^{3}1955, zitiert bei Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 102.

[177] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 101.

ins Leben findet, ist der Kern von Jüngels Entdeckung der Anredequalität der Sprache, die sich in der Metapher zeigt.

In der Aufhellung des Zusammenseins von Sprache, Welt und Selbst liegt die Einladung, sich als ein angeredeter Mensch[178] zu begreifen, der sich

> mit seiner Welt *in die Sprache übertragen* vorfindet, wenn er es unternimmt, sich *in der Sprache* auf seine Welt zu beziehen und in dieser das eine auf das andere *zu übertragen.* Ein alles andere als anthropozentrischer Anthropomorphismus durchwaltet die Sprache, weil und insofern diese metaphorisch ist. Der Mensch existiert als Übergang vom Sein in die Sprache – ein Übergang, der selber als Seinsgewinn zum Sein gehört.[179]

Genau in diesem Übergang ist die Wahrheit, die nach Jüngel ereignishaft zu denken ist, als »absolute Metapher«[180] zu begreifen. D. h. eben nicht als relatives Geschehen, wo man eine bestimmte Sache, z. B. eine Wiese, durch beliebige Bildapplikationen auch mal aus einem anderen Blickwinkel sehen lernt, sondern es geht um die Heraussetzung des Ereignisses der Wahrheit, in der die Wiese sich dem Menschen als sie selbst so oder so zu erkennen gibt.

Hier verwendet Jüngel also die Metapher als Begriff, der grundlegende theologische Einsichten zu formulieren hilft und gegen andere Ansätze abzugrenzen vermag. Dieser argumentative Status der Metapher wird deutlich, wenn Jüngel mit dem grundsätzlichen Übertragungsvorgang der Sprache, welche er auch als ihre »Bewegung«[181] bezeichnet, ihren Anspruch auf Wahrheit verbindet. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass man von der Wahrheit offenbar nur metaphorisch reden kann – und das wiederum bedeutet, das, worum es eigentlich geht, nie eigentlich sagen zu können. Wir haben ein dreifach gebrochenes Glas vor uns, wenn die Metapher auf sich selbst reflektiert (der Übertragungsvorgang zwischen Ding und Wort im Prozess der Sprachwerdung, die Belegung dieses Vorgangs mit dem Begriff der Metapher sowie die darin sich vollziehende Erschließung des Menschseins in Sprache). Der Anspruch der theologischen Metaphorologen ist, dass man durch die mehrfach geschliffene Linse mehr sieht anstatt weniger,[182] nämlich wie Gott zur Sprache kommt.

Wir halten an dieser Stelle fest: Die explizite Metapher besitzt einen Schacht, der einen geradewegs zum Vorgang der Sprachwerdung führt. Und daher

---

[178] Wichtig ist, dass Jüngel die Anrede und Inanspruchnahme des Menschen durch die Welt als Analogie einer noch fundamentaleren Anrede begreift, die er hier allerdings nicht ausführt. Vgl. ebd., 104 f.

[179] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 105.

[180] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 108: »Als dieser Übergang vom Sein in die Sprache ist das Ereignis der Wahrheit eine absolute Metapher.«

[181] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 101.

[182] Jüngel macht aber auch auf den möglichen Missbrauch und Irrtum metaphorischer Sprache aufmerksam und fordert daher gegenseitige Korrektur zwischen begrifflicher und bildlicher Rede. Vgl. ebd., 109 f.

»blitzt«[183] in ihr auf, was von der Sprache überhaupt gilt: nämlich, dass sie das Sein in Wahrheit erschließt.

Schließlich expliziert Jüngel seine Beobachtungen zur Metapher noch für die religiöse Rede von Gott aus dem christlichen Glauben heraus. Bis jetzt ging es um die metaphorische Struktur der Sprache und wie diese als absolute Metapher bzw. Metapher des Absoluten einsichtig gemacht werden konnte.[184] Nun geht es um die traditionellen und neu zu bildenden Metaphern des christlichen Glaubens selbst. Hier bespricht er nicht nur das Was metaphorischer Rede von Gott (sein Kommen),[185] sondern auch das Wie (ansprechend)[186] und benennt das Kriterium für theologische Metaphernbildung (Kreuz und Auferstehung Jesu Christi)[187].

Am Ende des Essays bietet Jüngel noch einen thesenartigen Rück- und Ausblick. Dieser läuft darauf zu, den »Seinsgewinn metaphorischer Rede von Gott« als »*Erneuerung* der Welt« begreifen zu können. Dabei müsse allerdings berücksichtigt werden, dass diese Wirkung der Metapher an das Wirken des Heiligen Geistes gekoppelt zu sehen ist. Daraus ergibt sich: »Die hermeneutische Spitze theologischer Metaphern ist deshalb die *Bitte um den heiligen Geist*, in der nunmehr Gott *metaphorisch* angesprochen wird.«[188]

Diese Aussage wirft mit Blick auf das bisher Gesagte Fragen auf. Denn bis jetzt wurde die theologische Valenz der metaphorischen Rede von Gott stark gemacht, ohne dass der Gedanke der Bitte um den Geist dazu nötig gewesen wäre. Den Seinsgewinn leistet die Metapher offenbar nicht einfach von sich aus, sondern muss mit dem Geistwirken noch einmal gesondert verbunden werden. Die Frage ist nur wie. Im Zitat klingt es so, als ob zu der Bitte um den heiligen Geist noch die metaphorische Anrede an Gott hinzutreten würde, von der nicht klar ist, in welchem Verhältnis sie zur Geistbitte steht. Plausibel schiene es, um die Gunst zu bitten, gute Metaphern zu bilden, welche kraft der metaphorischen Qualität der Sprache die Anrede Gottes hörbar machten,[189] egal ob im Gebet oder in anderen

[183] Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 93.

[184] Zu den Voraussetzungen dieser Auffassung von Sprache als Metapher für Gottes Kommen und zur Kritik daran vgl. Philipp Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39), Tübingen 2000, 464–472.

[185] Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 111–114.

[186] Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 115 f.

[187] Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 117, 122. Dass der Auferstandene mit dem Gekreuzigten identisch ist bzw. wird, macht die Grundübertragung des christlichen Glaubens aus, die in den Augen des Glaubens Folgen für die ganze Welt hat. Indem der glaubende Mensch Gott entdeckt, entdeckt er die ganze Welt neu, die sich ihm nun in ihrem Bezug auf Gott darstellt: »Die theologische Metapher schafft mit der Welt in der Welt Raum für Gott.« Ebd., 119.

[188] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 122.

[189] Vgl. Thesen IV. 18–19 und 21–22, Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 121 f. Ähnlich denkt Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 352.

religiösen Redeformen. Oder wäre das Gebet als derjenige Vorgang denkbar, in dem die metaphorische Kraft der Sprache als solche wirksam ist?[190]

4.4 Metaphorologie als theologische Lebenswelthermeneutik – Philipp Stoellger

Stoellger geht von der Beobachtung aus, dass in der Theologie, die sich seit den 70er Jahren vor allem im Fahrwasser der hermeneutischen Metaphorologie mit der poetischen Metapher beschäftigt, die »*pragmatischen*, *kognitiven* und *regulativen* Funktionen in *vorwissenschaftlichen* wie in *wissenschaftlichen* Kontexten«[191] zu den vernachlässigten Aspekten der Metapher gehören. Er legt in seiner Dissertation[192] einen semiotischen Entwurf theologischer Metaphorologie

---

[190] Zu Würdigung und Kritik vgl. Gilich, Verkörperung, 51, mit Rekurs auf Stoellger. Stoellger hebt hervor, wie es Jüngel mit seinem Rekurs auf die Metapher gelingt, differenzsensibel das »Nahekommen Gottes zu sagen und […] zu zeigen, daß es im Nachdenken dieses Sagens sich ereignet«. Die Frage stellt sich allerdings, ob es nicht zu einer »Hypostasierung der Metaphernstruktur« kommt, wenn der metaphorische Grundgehalt der Sprache als *die* »Selbstmetapher des Absoluten« genommen wird und im Grunde als »Ausdrucksmittel einer Inkarnationsmetaphysik« dient. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 187.

[191] Philipp Stoellger, Vom vierfachen Sinn der Metapher. Eine Orientierung über ihre Formen und Funktionen, in: Pierre Bühler/Tibor Fabiny (Hg.), Interpretation of Texts, Sacred and Secular. Proceedings of the International Conference at the Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba, Hungary, 3–5. September 1998, Zürich/Budapest 1999, 87–116, 89.

[192] Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Diese liest sich in vielen Punkten, wenn auch nicht im theologischen Kern, als Aufnahme und Weiterführung der Dissertation von Buntfuß, Tradition und Innovation. Buntfuß möchte einen Beitrag zum Innovationsdiskurs der Postmoderne leisten. Dabei ist die Erneuerung, auf die die Theologie zielt, nicht eine orientierungslose Innovation um ihrer selbst willen, sondern eine Neuinterpretation der irreduziblen Metaphern des Christentums, um sie »vor Ort der jeweiligen Gegenwart« (ebd., 221) »religionsproduktiv und wirklichkeitserschließend« (ebd., 220) neu ins Spiel zu bringen. Die Neubeschreibung der Welt, welche die Metaphern leisten, möchte Buntfuß nun konsequent auf die Theologie selbst anwenden; und das bedeutet, mittels der Metaphorologie von der »Destruktion begrifflich verfaßter Wahrheitsansprüche zur metaphorischen Konstruktion spezifisch theologischer Sinnangebote fortzuschreiten« (ebd., 3). Kritisch wäre m. E. seine Entfaltung der Inkarnation als die »absolute Grundmetapher des Christentums« (ebd., 184) zu diskutieren.

Gilich setzt sich in seiner Dissertation ausführlich mit der kognitiven Metaphorologie im Anschluss an Goerge Lakoff und Mark Johnson auseinander und sieht in ihr einen »Gegenpol zur theologischen Fixierung auf Innovationsmetaphorik«, die auch er für kritisch hält (Gilich, Verkörperung, 23). Das Erkenntnisinteresse der Kognitionstheorie richtet sich auf die körperliche Bedingtheit von Kognitionsprozessen und daher folgt aus der theologischen Eruierung von Metaphern besonders mit den Mitteln dieses Ansatzes: »Die Aufklärung der Metaphorizität theologischen *Denkens* bedeutet also zugleich die Aufklärung seiner Körperlichkeit; *Metaphorologie provoziert die Entdeckung der Verkörperung der Theologie.*« Ebd., 24. Damit meint Gilich »die Frage nach ihrem Erfahrungsbezug (Embodiment der Theologie), aus dem die Gottesrede Bedeutung gewinnt«, ebd., 18. Grundlegend für die kognitive Metaphorologie – die sich mit den Stichworten *Embodied Cognition* bzw. *Philosophy in the Flesh* und *Experientialism* verbindet – (vgl. ebd., 147–149; 167 f., 173), ist die Entdeckung, dass Metaphern basal sind für den Aufbau von Kognition, indem sie essentiell in das Erfahren der Welt eingebunden sind. Die Vorstellung ist, dass aus der sensomotorischen Interaktion mit der Umwelt – die sich gleichwohl

vor, der – von Blumenberg herkommend – der Lebensweltthermeneutik verpflichtet ist und die genannten Aspekte aufzuwerten unternimmt.

Er nimmt Jüngels Auftrag »Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist sowohl für die Dogmatik als auch für die Praktische Theologie ein dringendes Desiderat« an,[193] führt ihn aber theologisch in andere Gefilde. Während Jüngel emphatisch von der Metapher (als Grundvorgang der Sprache) als Metapher für »Gottes Kommen« spricht und affirmativ dogmatische Standpunkte einspielt, ist Stoellgers Ansatz inhaltlich mehr der Fraglichkeit des Glaubens verpflichtet, resonanzverstärkt durch die (post-)moderne Pluralisierung der Sinnfragen.

Der erste Teil des Buches bietet eine sorgfältige Rekonstruktion von Blumenbergs Metaphorologie. Für sie ist das Konzept der absoluten Metaphern zentral. Diese besitzen gegenüber den Begriffen ein philosophisches Eigenrecht, d. h. sie können nicht auf Begriffe reduziert werden, und haben sowohl im lebensweltlichen wie im theoretischen Gefüge eine welterschließende Funktion, indem sie die erkenntnisermöglichenden Horizonte unserer Weltbilder bestimmen. »Welterschließung« umfasst sowohl Erkenntnis als auch existenzielle Orientierung, was eine Pointe dieses Konzepts ist: Die absolute Metapher[194] unterläuft die Unterscheidung von begrifflich-wissenschaftlicher und bildlicher Rede und die jeweiligen Erwartungen an ihre epistemologische und hermeneutische Leistungsfähigkeit.

Von den vielfältigen Aspekten und Beobachtungen, die Stoellger anbietet, ist vor allem die Weiterführung Blumenbergs in Form der »These von der vierfältigen *Mehrdimensionalität* der Metapher«[195] in theologischer Absicht von Bedeutung. Diese Absicht ist die »*Remetaphorisierung der Theologie* und invers die *Retheologisierung der Metaphorologie*«.[196] Die Mehrschichtigkeit der

---

immer innerhalb eines kulturellen Horizonts vollzieht – »basale Konzepte« emergieren, »die mit Hilfe metaphorischer Übertragungen elaboriert werden können«, ebd., 162. Das bedeutet, dass z. B. die Orientierung im Raum (hoch-tief) oder die soziale Erfahrung von Gegnerschaft auf komplexere, nicht-physische Zusammenhänge übertragen wird, wie etwa auf die Gefühlswelt (hoch → glücklich) oder abstrakte Formen der Kommunikation (Krieg → Debatte). Konzeptionelle Metaphern prägen unsere alltägliche Weltwahrnehmung und unser Handeln in ihr so wesentlich, dass die Metaphern gar nicht mehr als solche wahrgenommen werden und sie mit der Sache verschmolzen sind. Vgl. ebd., 160 f.

[193] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 122, zitiert bei Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 497.

[194] Vgl. zur schwierigen Abgrenzung gegenüber nicht-absoluten Metaphern Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 82 f. sowie zum Konzept insgesamt das Vorwort zur ersten und dritten Auflage von Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt (2007) ³2011, welches die schlichte Einsicht ernstnimmt, dass »Metaphern [...] anders funktionieren als Begriffe und Symbole« (Vorwort zur dritten Auflage, 21) und kulturell und geschichtlich variabel sind. Vgl. zu letzterem Aspekt Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 6, vgl. 73 f., 85 f., 164.

[195] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 6.

[196] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 8.

Metapher bzw. ihrer Theorien stellt Stoellger schematisch in einem Quadrupel dar, in welchem er »Themen, Struktur und Verfahren« der Metaphorologie zusammenfasst.[197] Er unterscheidet hier zwei Richtungen metaphorologischer Arbeit, nämlich die Aufklärung konservativer Horizontbesetzung und progressiver Horizonterschließung, die wiederum der Metapher als zentripetaler und als zentrifugaler Semiose entsprechen. Diese verfährt einmal stabilisierend und identitätsfördernd und einmal differenzbetont und bedeutungslabilisierend.[198]

Auf diesem Hintergrund versteht er nun unter der *Remetaphorisierung der Theologie* die »*Fraglichkeitsrückgewinnung*« der christlichen Bildbestände, die durch die Tradition der begrifflich vorgehenden Lehrbildungen teilweise verdeckt seien.[199] Das Verfahren der Remetaphorisierung besteht darin, an die metaphorale Schicht eines Begriffs zu erinnern, indem man sie berechnend »beim Wort nimmt«. Das kann einen verstörenden Effekt haben, der der »*Labilisierung etablierter stabiler Orientierung*« dient.[200]

> *Damit wird eine Fraglichkeit des ›schon Verstandenhabens‹ und ›Verständigtseins‹ generiert*, so daß die Selbstverständlichkeit des Verstehens zerbricht und Schleiermachers ›unendliche Aufgabe des Verstehens‹ eröffnet wird, angesichts derer man nicht vom Immer-schon-Verstehen ausgehen kann, sondern stets vom Noch-nicht-Verstehen.[201]

Diese Eröffnung aber versteht Stoellger als Bedingung der Möglichkeit, die biblischen Texte »in eigener Verantwortung« zu interpretieren, wozu es »der semiosischen Unbestimmtheit als Fortbestimmbarkeit« bedarf. »Diese ›gutartige Unbestimmtheit‹ zurückzugewinnen und zu rehabilitieren«[202] argumentiert von »der bleibenden Seinsgrundfraglichkeit und der Verborgenheit Gottes« aus, die »den christlichen Glauben stets umgibt«.[203] Sie zielt darauf, in der Situation pluralisierter Lebenswelten einer nach-christlichen Gesellschaft neue Interpretationspotenziale und Relevanzgewinne der Grundmetaphern des Christentums erschließen zu können.[204] Heute, da das Christentum mit seinen behaupteten Antworten fraglich geworden ist und sich mit der kritischen Pluralisierung und Fragmentierung der »kulturell-geschichtliche[n] Lebenswelt« auch der Horizont

---

[197] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 193–206. Vgl. dazu auch den genannten Aufsatz: Stoellger, Vom vierfachen Sinn der Metapher, 98 f.

[198] Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 201. Das Quadrupel zeigt an, dass sich diese Funktionen auch überkreuzen können, d. h. labilisierend kann auch die Arbeit an traditionellen Metaphern verfahren, während die progressive Horizontbesetzung auch stabilisierend gebraucht werden kann.

[199] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 165.

[200] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 166.

[201] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 166 f.

[202] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 169. Vgl. die weitergehenden bestimmungstheoretischen Ausführungen und ihre theologischen Implikationen ebd., 363–383.

[203] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 496.

[204] Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 496.

pluralisiert,[205] ermöglicht es die Arbeit an und mit den Metaphern, sich dem lebensweltlichen Grund der Fragen zu nähern, die *bestimmte* Antworten überhaupt erst in Gang setzten.[206]

Kritisch ist an diesem Ansatz m. E. das Verhältnis von Bestimmtheit und Bestimmbarkeit christlicher Gottesrede in der Erkundung und Öffnung ihrer Bildbestände zu diskutieren. Da Stoellger die drohende »Armut an Bestimmtheit« durchaus als »potentielle Folgelast« der »Reichtümer der mehrdimensionalen religiösen Rede« wahrnimmt, besteht er darauf, die unbestimmtheitstolerante Arbeit an den Metaphern »nicht als falsche Alternative zur Fortbestimmung und der erreichten Bestimmtheit zu konstruieren, sondern als imaginative Erinnerungsarbeit und Horizonterweiterung«.[207] Das gelinge aber erst, wenn die Metaphern in konkreten Kontexten ein hinreichendes Maß an Bestimmtheit erlangen dürften, und zwar im Dienst einer »grundlegenden Hoffnung«, die sich auch noch einmal skeptisch gegenüber der »phänomenologischen Skepsis« zu verhalten vermag. Doch sind letztgenannte Gedanken kurz ausblickende Hinweise auf der buchstäblich letzten Seite.

Deshalb stellt sich weiterhin die Frage: Auf welchem Boden und mit welchen Regeln soll die metaphorologisch verfahrende Theologie Bestimmtheit gewinnen können? Schwierig scheint mir zu sein, dass Stoellger den semiotischen Prozess zwar eingehend beschreibt und dabei einleuchtend machen kann, worin der Gewinn theologischer Arbeit an den Metaphern des Christentums bestehen mag. Allerdings bleibt diese Erwägung die meiste Zeit unverbunden mit diesen Grundmetaphern selbst. Das lässt sich deutlich machen an seinem Umgang mit dem Kriterium, das Jüngel als das hinreichende Kriterium für christliche Metaphernbildung herausgestellt hatte: Gottes Selbstkundgabe in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi. Stoellger schließt aus seinen Reflexionen auf die gutartige Unbestimmtheit:

> Für Gottes Selbstbestimmung in Kreuz und Auferstehung folgt, daß sie keine Vollbestimmung sein kann, sondern eine definitive Bestimmtheit, die selber wesentlich auch unbestimmt und nur daher fortbestimmbar ist. Jeder Rekurs auf ›das Kreuz‹ ist ein interpretativer Gebrauch dieser Unbestimmtheit, und die erste abduktive Fortbestimmung derselben ist die abduktive Grundmetapher der Auferweckung.[208]

---

[205] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 195; zur weiteren Differenzierung des Begriffs der Lebenswelt vgl. ebd., 27, 30, 325.

[206] Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 495.

[207] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 364. Vgl. ebd., 367 ff.

[208] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 376. Allerdings kommt eine gewisse ›konservative‹ Rücksichtnahme in diesem pragmatisch ausgerichteten Ansatz darin zum Zug, dass Bestimmtheit und Unbestimmtheit durch die faktische Verwendung einer Metapher vermittelt werden, die stets unscharf oder vage ist: »Die religiöse Bestimmtheit des vagen Ausdrucks, die er in bestimmten religiösen Handlungszusammenhängen als lebensweltliche Orientierungsfigur hat, wird man […] ohne den Ausdruck nicht vergegenwärtigen können, denn in diesem Sinne ist dieser Ausdruck [z. B. der Sünde] absolut.« Ebd., 371. Nun stellt sich die Frage, ob solch eine

Der Glaube wird hier vorgestellt als die – kreative Fortschreibungen beinhaltende – Vermittlung von Vermittlungen von Vermittlungen. Es ist plausibel, dass Stoellger auf ein »semiotisches Absolutes«[209] verzichten möchte, aber die Frage ist dann – wie er selbst weiß –, wie eigentlich etwas anderes als der menschliche Geist noch hereinspielen können soll in der Erkenntnis,[210] ganz zu schweigen von der Frage, wie sich die »definitive Bestimmtheit« von Kreuz und Auferstehung geltend macht, und ob Transzendenz so nicht nur noch immanent gedacht werden kann. Während Stoellger gegenüber Jüngel also einen Metaphysikverdacht erhebt, stellt sich bei ihm das Problem, ob er die Differenzwahrung, die er an der Metapher emphatisch unterstreicht, auf einer tieferen Ebene als der Konstatierung der faktischen Pluralisierung der Lebenswelten – nämlich jener der qualifizierten gedanklichen Stellungnahme – nicht wider Willen doch wieder riskiert.

4.5 Metapher und Metamorphose

Da uns hier auf dem skizzierten Hintergrund der Gebetsschwierigkeit insbesondere das Transformationspotenzial des Gebets interessiert, das sich auf die Frage nach sinnhafter und lebendiger (im Sinne von Erfahrung erschließender) Rede von Gott bezieht, ist ein kurzer Seitenblick auf den im Griechischen benachbarten Begriff angezeigt: die Metamorphose. Zwischen den beiden Begriffen bestehen viele Bezüge.

Zunächst ist an die Fähigkeit der Metapher zu denken, etwas »Unbelebtes […] zu beleben«[211]. Aristoteles, der sich sowohl in der Poetik als auch in der Rhetorik damit beschäftigt, wie gute Metaphern zustande kommen und für Glanz auch in der Prosarede sorgen,[212] hat hier das Qualitätsmerkmal der Anschaulichkeit bzw. Augenscheinlichkeit im Blick, die »das, was gerade geschieht«,[213] so vor Augen zu stellen vermag, dass man leicht und auf angenehme Weise einen Erkenntnis-

---

notwendige glaubensgrammatische Inanspruchnahme metaphorischer Ausdrücke nur für die religiöse Praxis gilt oder nicht auch für die Theologie, zumal wenn sie eine »praktische Wissenschaft« (ebd., 365) zu sein beansprucht.

[209] Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 379. Der Verzicht begründet sich mit Rücksicht auf den »Kontext der Spätmoderne« sowie den Umstand, dass »man« den Pluralismus doch »zumeist« weder reduzieren kann noch will, sondern »ihn lediglich stabilisieren und als solchen wahren« möchte. Ebd. Hier scheinen – von Blumenberg geprägte? – Hintergrundannahmen wirksam zu sein, die theologisch begründet werden könnten; aber nicht werden.

[210] Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 205: »Die, soweit ich sehe, in der ›Semiotik‹ nicht befriedigend geklärte […] Grundfrage ist [..] die nach der Unterscheidung von Zeichen und Nicht-Zeichen. Wie kann das Nicht-Zeichen regulative Funktion der Zeichen sein?«

[211] Rhet. 1412a 30 ff., 176.

[212] Vgl. Rhet. 1410b 5 ff., 172.

[213] Rhet. 1410b 30 ff., 174.

gewinn davon hat.[214] Die Metapher bewirkt in diesem Sinne Metamorphosen: in der Sprache und darin auch im Erkenntnisvermögen des Hörers.[215]

Sodann geht es um die »Verwandlung der Lebensgestalt«[216] durch die Metapher, welche im eben skizzierten Ansatz hermeneutischer Philosophie und Theologie schon beschrieben wurde: Die imaginative und kognitive Involvierung des Rezipienten von metaphorischer Rede schließt eine Veränderung (»Bekehrung«) seines Selbst- und Weltverständnisses sowie der damit verbundenen Handlungsorientierung mit ein.

Schließlich dienen Metamorphosen, bei Ovid ursprünglich die Erzählung von gewaltsamen Körpertransformationen,[217] als philosophischer Inbegriff der vielfältigen und flüchtigen Erscheinungen der Einzelphänomene:

> Metamorphosen betonen das Werdehafte und Unähnliche. In ihrer Reinform, als Urmetamorphosen, sind sie ein aleatorisches Durcheinanderwogen von werdenden und vergehenden Gestalten, eine ziellose Widersprüchlichkeit, als deren eigentliches Element dem griechischen Mythos das bewegte, wandelbare Meer samt dem Meeresgreis Proteus galt.[218]

Von daher ergibt sich offenbar ein Gegensatz sowohl zu einem metaphysischen als auch einem empirisch ausgerichteten Denken.[219]

Krause, der in seiner Arbeit *Mysterium* und *Metapher* als Überschriften für zwei theologische Denkstile ins Gespräch bringen möchte, schlägt vor, die Metamorphose als eine abgewandelte Wandlung, d. h. als eine *bestimmte* Wandlung zu betrachten. Das habe wiederum Rückwirkung auf das Verständnis von

---

[214] Vgl. Rhet. 1410b 10 ff., 172 f.

[215] Damit eine Metapher kognitiv wirksam werden kann, darf sie weder zu exotische noch zu banal sein. Sie ist zwar an sich fremdartig, was ihren Reiz ausmacht (Poet. 1458a 22; 32–35; Rhet. 1405a 8 f, 156.); aber gleichwohl muss sie die Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen erkennen, die verschiedenen Bereichen entstammen: »Metaphern sollen [...] aus verwandten, nicht offenkundigen Dingen gebildet werden, wie es ja auch in der Philosophie Scharfsinn verrät, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen.« (Rhet. 1412a 9–13, 177; vgl. Poet. 1459a 7 f., 75 f.).

[216] Cyprian Krause, Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 96) , Münster 2007, 29.

[217] Vgl. Peter Kuon, Metamorphosen: Ein Forschungsprogramm für die Geisteswissenschaften, in: Sabine Coelsch-Foisner/Michaela Schwarzbauer (Hg.), Metamorphosen. Akten der Tagung der Interdisziplinären Forschungsgruppe Metamorphosen, Zell an der Pram, 2003, Heidelberg 2005, 1–8, 4.

[218] Krause, Mysterium und Metapher, 32.

[219] Vgl. Krause, Mysterium und Metapher, 32; vgl. Kuon, Metamorphosen, 4 f., der den Begriff im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Paradigma als einen solchen in Stellung bringt, der kulturelle Entwicklungen nicht »wie Naturphänomene behandelt«, und mit dem »kulturelle und künstlerische Transformationsphänomene und Transformationsprozesse unter den Kategorien der Plötzlichkeit, Einmaligkeit, Freiheit und Hybridität erforscht« werden können. Dass Metamorphose »fast [...] ein Schlagwort der Jahrtausendwende« geworden ist, bringen die Herausgeberinnen mit postmodernen Orientierungsnöten in Zusammenhang.

Metapher (der Pol der sprachlichen Offenbarung Gottes) und Mysterium (der Pol des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes).[220] Dazu greift er auf den μεταμόρφωσις-Begriff im Neuen Testament zurück, der im Vergleich mit der hellenistischen Umwelt bereits eine spezifische Veränderung dadurch erfahren habe, dass er auf die Person Christi angewandt wird. Das ist laut Krause sowohl inhaltlich als auch methodisch für die Theologie von Bedeutung: methodisch, weil hier eine Figur für das Zusammenfinden von »theologischem Logos und metamorphotischem Mythos«[221] antizipiert wird, inhaltlich, weil damit präzise die kenotische Grundwendung des Christentums herausgestellt werde: die in Jesus Christus sich vollziehende Entäußerung des ewigen Gottes in die Zeit des Menschen (Phil 2,5–11). Von daher kann auch die Erneuerung des Sinnes im Glauben (Röm 12,2) als Metamorphose bestimmt werden, in der gewohnte Kategorien und Annahmen verlassen werden.[222] Krause fährt fort:

> Das Sprengen alter Schemata ist aber zugleich ein Hauptmerkmal der *Metapher*. Wo im besonderen Kontext der hl. Schrift von Metamorphose die Rede ist, da geht es um eine durch Christus ermöglichte irreversible Umformung bzw. Sprengung der alten Bestimmungen über Gott und den Menschen.[223]

Von diesem Begriff der Metamorphose gewinnt das Transformationspotenzial der Metapher also die christliche Bestimmung. Jedoch geht diese nicht auf Kosten der von Krause betonten schöpferischen, auf die Gegenwart bezogene Dynamik der Metapher: Sie »hält (günstigenfalls) die Mitte zwischen orientierungsloser Bewegung (Werden-Vergehen, Chaos) und fertigem Resultat (Gewordensein, Anakephalaiosis) […] und verbindet […] Innovation mit orientierender Referenz«.[224]

Dieser Seitenblick darauf, wie Metapher und Metamorphose in verschiedener Hinsicht verwendet werden, u. a. als Chiffren von theologischen Denkstilen bzw. umfangreichen Problemkomplexen, die anhand dieser Stichworte bearbeitet werden sollen, bereitet auf die Arbeiten von Michel de Certeau und Günter Bader vor. Beide sind ebenfalls der schöpferischen Dynamik der Metapher verpflichtet und verfolgen den transformativen Prozess, den sie im Glauben und in der Sprache immer wieder auslöst.

---

[220] Vgl. Krause, Mysterium und Metapher, 32 f. Im Verlauf seiner knapp 600-seitigen Studie eruiert Krause immer wieder die Metamorphose, wie sie bei Bader mit der Metapher verknüpft wird und das heißt: Wie die Metapher es schafft, Nicht-Sprachliches in Sprachliches zu transferieren und Sprachliches in Nicht-Sprachliches, oder kurz: wie die gegenseitige Übertragung von Ding und Wort funktionieren soll und inwiefern an diesem Wandel schlechthin alles hängt.

[221] Krause, Mysterium und Metapher, 35.

[222] Vgl. Krause, Mysterium und Metapher, 39.

[223] Krause, Mysterium und Metapher, 39.

[224] Mit dem »fertigen Resultat« meint Krause die – letztlich die Geschichte stillstellende – Rückführung alles Wandelbaren auf den Einen, Ewigen, Unwandelbaren. Zitat und Paraphrase ebd., 42.

4.6 Rückblick, Ergänzung und Ausblick

Blicken wir auf die Sondierung des Metaphernbegriffs zurück, so wird deutlich, wie vielfältig der komplexe Zusammenhang von Sprache, Denken und Wirklichkeit anhand der Metapher thematisiert werden kann und wie tief er in philosophische und theologische Grundfragen hineinreicht.

In den theologischen Ansätzen war gleichwohl derselbe Horizont spürbar: nämlich sowohl der skeptische Anwurf der Neuzeit (alle Rede ist menschliche Rede und wenn sie von Gott anfängt, wird sie fabulös) als auch die der Theologie vorausgehende christliche Glaubenspraxis, welche sich als von Gottes Wort allererst hervorgerufen bekennt. Die einen arbeiten sich vor diesem Hintergrund direkt an der dynamischen Kraft der Sprache ab, die in der Metapher beschlossen liegt, indem sie ihre möglichkeitserschließende Wirkweise beleuchten; die anderen richten ihr Interesse mehr auf das kritische Vermögen einer metaphernsensiblen Theologie, die in der Rechenschaft über ihre Bildbestände fähig wird, mit den »Leitbildern« der Gegenwartsgesellschaft, in die auch die Akademie mit ihren wissenschaftlichen Praktiken gehört, in einen echten Dialog zu treten. Die Theologie wird, so die Erwartung, auf diesem Wege (wieder) sprachfähig, d.h. sie kann ihren genuinen Beitrag in der Situation pluralisierter Sinnhorizonte plausibel machen und zur Geltung bringen.

Bezüglich des eingangs benannten Interesses daran, wie Metapher und Erneuerung von *Welt* zusammenhängen können, sollte deutlicher geworden sein, inwiefern dies der Fall sein kann. Während Ricœur und Jüngel besonders auf die innovative, seinserschließende Kraft der Metapher in Verbindung mit der »Erneuerung der Welt« hinweisen, richtet Stoellger mit Blumenberg seinen Blick auf den geschichtlich wandelbaren, lebensweltlichen Horizont der Metaphern und weist auf ihre gleichermaßen stabilisierenden wie innovativen Funktionen hin. Er zeigt auf, dass es in Metaphern um unseren Umgang mit der Welt geht und sich unsere Erfahrungen in Bildern zu Einstellungen verfestigen und wieder verflüssigen können. Es geht um unsere begrifflich kaum zu fassende Auffassung von der Welt als ganzer und dem, was wir für möglich und erwartbar halten. In diesem Sinne bedeutet Arbeit an der Metapher auch Arbeit an der uns gegebenen Welt. Es war also zu beobachten, wie sich mit der Metapher verdichtet die Frage nach der Referenzfähigkeit von Sprache überhaupt stellt. Inwiefern kann das sprachliche Zeichen Bezug nehmen auf die Welt? Und: auf welche Welt?

Das Wort »Welt« wies so viele Konnotationen auf, dass es schwerfällt, es wieder auf ein begriffliches Denotat zurückzuführen: Welt als Textwelt, als Alltagswelt, als Welt der Dinge, als Wirklichkeit physischer Gegenstände, als transzendentaler Grund menschlicher Erfahrungen – die in phänomenologischer Einsicht doch nur zusammen gegeben sind. Sodann die »Lebenswelt«, die erfassbar ist in den traditionellen und nach vorne weisenden Metaphern und wo sich »Welten« ändern, wenn diese Metaphern sich ändern. Ja, »die Welt« selbst hat

Teil an dem Changieren zwischen Begriff und Metapher, das die Termini spätestens dann erfasst, wenn sie in die Reflexion auf die grundsätzliche Metaphorik menschlicher Sprache mit einbezogen werden.

Bezüglich der »Welt« bestätigt sich die Einsicht, die oben im Zusammenhang mit Röm 8 gewonnen wurde, dass es zwei bestimmende Dimensionen gibt. Erstens die nicht-menschliche (animierte und unanimierte) Schöpfung, welche die Gesamtheit der materiellen Dinge und Sachverhalte (z. B. Flugzeuge, aber auch den Sonnenaufgang und Sonnenbrand) umfasst. Zweitens die Gesamtheit der sozialen Bezüge, in denen »unsere Welt« wesentlich besteht (z. B. die Ahnen, die Steuerbehörde oder Freundschaften). Dabei ist klar, dass beide oft untrennbar ineinander greifen (wie z. B. im Siedlungsraum, in dem man groß wurde).[225] Bei de Certeau und Bader werden wir wiederum auf verschiedene Konnotationen von »Welt« treffen und damit auch jeweils auf andere Antworten auf die Frage, was die Erneuerung der Welt in Verbindung mit dem Gebet bedeuten kann.

Auch der Begriff der *Metapher*, unnötig dies zu sagen, zeigte sich vielschichtig. Auch in der Geschichte der Metapherntheorie tauchte immer wieder die Frage auf, wie »Metapher« zu verstehen ist: begrifflich oder selbst als Metapher, wobei manch einen die Arbeit am Begriff zum metaphorischen Gebrauch in begrifflicher Absicht führt. Das fängt an beim vorterminologischen Gebrauch der Metapher als Verb des Transports über die Sprachbildungsvorgänge bis hin zur theologischen Interpretation der Metapher. Sie findet sich exemplarisch in Luthers Gedanken zur Manifestation göttlicher Wirklichkeit in menschlicher Sprache, der die Metapher als Metapher für die Menschwerdung Gottes in dieser Welt nimmt und in der Menschwerdung die ultimative Wirklichkeit sieht.

Mit der Metapher ist das sprachliche, aber auch das körperliche, kognitive und auch spekulative Übertragen verbunden. Sie enthält transformative Potenziale, die gleichermaßen auf das Subjekt, die Welt und die (theoretische) Reflexion des Subjekts auf die Welt bezogen gesehen werden können und erfüllt darin differenzwahrende und -vermittelnde Funktionen. Diese Komplexität führt zu einem weiten Begriff von Metapher, mit dem in der folgenden Untersuchung weitergearbeitet werden soll. Deutlich wurde auch, wie in diesen Komplex von Anfang an die anthropologische Fragestellung involviert war. Wenn es um die Metapher geht, werden auch die Sinnmöglichkeiten menschlichen Daseins verhandelt, seine Einstellung zur Welt und sein Verstehen dieser leiblichen und kognitiven Verflechtung mit ihr.[226] Dabei ist der Leib nicht von vornherein als

---

[225] Vgl. zum Ganzen Thomas Rentsch, Leibapriori und Praxis, in: Bernhard Irrgang/ders. (Hg.), »Leib« in der neueren deutschen Philosophie, Würzburg 2015, 105–123.

[226] Vgl. Jörg Villwock, Die Sprache – ein Gespräch der Seele mit Gott. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik (Das Abendland 24), Frankfurt a. M. 1996: Metaphorische Rede ist eine solche Rede, die sich »gleichursprünglich […] auf Weltaspekte und auf Sinnmöglichkeiten menschlichen Daseins bezieht«, ebd., 90. Gegen das anthropozentrische Prinzip, das Metapher nur als erfinderisches Konstrukt des Subjekts sieht, lässt sich das »Sinn-

das andere der Sprache zu fassen. Denn leibphilosophisch[227] unterscheidet man seit Husserl klassischerweise den Begriff des Körpers (den äußeren dinglichen, den man hat und der zur materiellen Dimension der Wirklichkeit gehört) und den des Leibes (der man ist).[228] Letzterer bezieht sich vor allem auf die relationale, sinnbezogene Dimension der leiblichen Verfassung des Menschen.[229] Diesen Punkt wird besonders Günter Bader aufnehmen und daran sensible Beobachtungen zur prekären Situation menschlichen Daseins anknüpfen.

4.7 Zwei Verhältnisbestimmungen von Metapher und Gebet

An diesem Punkt ist ein erster Eindruck der theologischen Reichweite der Metapher gewonnen. Wo aber wird nun wiederum das Gebet da hineinfinden? Bei Jüngel tauchte ein expliziter Hinweis auf das Gebet auf, im Zusammenhang mit der Bitte um den Heiligen Geist, ansonsten blieb es jedoch größtenteils unerwähnt.

Es finden sich gelegentliche Hinweise auf das Thema Gebet und Metapher in gebetstheologischen Texten,[230] zum einen bei Hans Jürgen Luibl. Er berührt den Zusammenhang von Gebet und Metapher, indem er nach dem »Ursprung metaphorischer Sprache aus dem Gebet«[231] fragt. Damit folgt er Hinweisen von Günter Bader. Luibl verortet in der Nennung des Gottesnamens die Differenz zwischen Sprache und nicht-sprachlicher Wirklichkeit innerhalb der Sprache und genau darin den Kern der metaphorischen Kraft der Sprache: nämlich nicht-sprachliche Wirklichkeit in Sprache zu übertragen. Da aber die Nennung

---

artige […] weder auf die Seite des Subjekts noch auf die Seite des Objekts restringieren, sondern nur […] *einsehen*«, ebd., 91.

[227] Der Diskurs der Leibphilosophie hat seit Jahren an Fahrt aufgenommen; er wurzelt in der klassischen Philosophie des Geistes, in der das Verhältnis von Natur oder Materie und Geist seit je eine zentrale Problemstellung ist. Vgl. Friedhelm Decher, Handbuch der Philosophie des Geistes, Darmstadt 2015. Besonders die Leibphänomenologie Merleau-Pontys böte viele Bezüge zu späteren Teilen dieser Arbeit. Zur Einführung in die wichtigsten Positionen seit dem *body* oder *corporeal turn* vgl. Emmanuel Alloa u. a. (Hg.), Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Stuttgart 2012.

[228] Vgl. die sorgfältige Auslegeordnung, die Emil Angehrn unter Hinzunahme besonders des in der französischen Diskussion präsenten Begriffs des Fleisches bietet: ders., Körper, Leib, Fleisch. Von den Inkarnationen der Sprache, in: Emmanuel Alloa/Miriam Fischer (Hg.), Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen, Göttingen 2013, 27–44.

[229] Vgl. Ingolf Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 379–409, bes. 405–409, der das für das Bekenntnis der leiblichen Auferstehung auslegt und darin Grundlegendes über Leiblichkeit aus christlicher Perspektive darlegt.

[230] Vgl. zu diesem Thema das aspektreiche Werk von Jörg Villwock, Metapher und Bewegung (Frankfurter Hochschulschriften zur Sprachtheorie und Literaturästhetik 4), Hamburg 1999. Das Grundanliegen des Buches ist die Entfaltung des theologischen Sinns der Rhetorik. Zu Gebet und Metapher vgl. besonders ebd., 507–509.

[231] Luibl, Des Fremden Sprachgestalt, 95.

des Gottesnamens in der Regel verbunden ist mit seiner Anrufung, so darf gelten:

> Dieses Geschehen, in dem die stumme Wirklichkeit in der Nennung des Gottesnamens zur Sprache kommt und damit den einzelnen als einzelnen zur Sprache kommen läßt, nennen wir Gebet, das damit Ur-Metapher ist und ›Seinsgewinn‹ ermöglicht. Hier wurzelt die Kraft des Metaphorischen.[232]

Zum anderen, und etwas weniger verdichtet, geht Jürg Wüst-Lückl auf diesen Zusammenhang ein, indem er zu den drei »Bausteinen«, die er für eine Sprachlehre des Gebets ausmacht, auch den »biblisch-metaphorische[n] Charakter der Gebetssprache«[233] zählt. Er erkennt diesen Charakter erstens darin, dass sich die »Eigenschaften der Metapher« auf das Gebet übertragen lassen, womit er besonders ihre innovative, wirklichkeitserschließende Kraft im Auge hat:[234] »Wie die Metapher will auch das Gebet das Ausgesprochene oder besser gesagt den An-gesprochenen nicht festlegen und in einem *Be-griff be-greifen*. Gott soll Gott bleiben. Die Gebetssprache muss entsprechend der Metapher eine ›unfertige‹ Sprache sein.«[235] Zweitens weist er auf die materiale Verwendung von Metaphern im Gebet hin, die ihrerseits daraufhin zu prüfen sind, ob und inwiefern sie darin als »Instrumente der Neubeschreibung«[236] taugen. Drittens ist das Gebet der Metapher darin äquivalent, dass es »zum Ausgangspunkt des Handelns wird«[237]. Denn wie die Metapher – insofern sie die Weltwirklichkeit mit Gottes Verheißung in ein spannungsreiches Verhältnis setzt – hält das Gebet in der Anrede Gottes die Sehnsucht am Leben, dass die »Welt, wie sie erlebt wird, und die Welt, wie sie verheissen ist«[238], zusammenstimmen sollen, und wird dadurch zum Verstärker der Handlungsmotivation von Betenden zugunsten der Welt. Die Veränderungskraft, die der Metapher innewohnt, indem sie neue Sinnmöglichkeiten des Vorfindlichen weckt, eignet dem Gebet als die Leidenschaft, »Dinge *anders* zu sehen, anders zu haben, Veränderungen einzuleiten und eintreten zu lassen«[239].

Die Autoren eröffnen mit ihren knappen Hinweisen zwei grundsätzliche Optionen der Zusammenstellung von Gebet und Metapher. Sowohl die innovativen als auch die kritischen bzw. konzeptionellen Aspekte der Metapher, die wir oben im metapherntheoretischen Überblick ausgemacht haben, werden hier auf das

---

[232] Luibl, Des Fremden Sprachgestalt, 96.
[233] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 352–356.
[234] Vgl. Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 328–334.
[235] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 353.
[236] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 353 f. Zitat von Ingolf Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 231, zitiert bei Wüst-Lückl ebd., 331.
[237] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 355.
[238] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 355.
[239] Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes, 356.

Gebet bezogen: einmal in direkter metaphorischer Verknüpfung (das Gebet ist Metapher), einmal in vergleichender Weise (es hat ihren Charakter).

Das eine Mal wird die innovatorische Kraft der Sprache, welche in der Metapher zum Vorschein kommt, ursprünglich im Gebet verortet und führt damit die Theologie in sprachmetaphysische Gefilde, wie wir ihnen bei Luther begegnet waren. Hier werden Gebet und Metapher mit Notwendigkeit zusammengedacht. In diesem Feld bewegt sich auch Günter Bader. In der zweiten Option werden Eigenschaften der Sprache benannt, die beiden Sprachphänomenen zukommen und sie damit vergleichbar machen. Der Zusammenhang ist hier also nicht mit der Strenge der Notwendigkeit gedacht, denn es ließen sich ja auch noch andere Formen religiöser Rede denken, die ebenso die drei genannten Eigenschaften der Metapher annehmen sollten, z. B. die Predigt. Es wird nicht danach gefragt, welche Dynamik das Gebet per se antreibt, sondern wie es sinnvoll sprachliche Form gewinnen kann.

4.8 Vorausblick auf Gebet und Metapher bei Günter Bader und Michel de Certeau

a) Günter Bader

Wie verschiedentlich angeklungen, befassen sich seine Texte vor allem mit dem Bereich der körperlich-dinglichen Seite der Weltwirklichkeit, welcher der Mensch ausgesetzt ist, und loten darin seine Bedrohung, aber auch die spezifische Möglichkeit seines mit Sprache begabten Lebens aus. Insofern die Erneuerung der Welt einerseits als die Wortwerdung der Dinge und andererseits als die Verdinglichung von Worten einsichtig gemacht wird, hat Joachim Negel dieses Vorgehen Baders als Radikalmetaphorik beschrieben:

> Für Bader ist Metapher […][240] *Übergänglichkeit von Welt in Sprache* (die Dinge werden bedeutsam […], entfalten eine ihnen eigene natürliche Symbolizität) *und Sprache in Welt* (Worte bewirken, was sie sagen, machen die Dinge in ihrer Stummheit beredet, bringen die ihnen eignende Schwere in Bewegung [φέρειν] und stellen so ihre buchstäblich meta-phorische, d. h. weltverwandelnde Kraft unter Beweis). Statt von einer rein innersprachlichen (und insofern menschlichen) Metaphorik hätte man hier von einer weltverwandelnden (und insofern göttlichen) Radikalmetaphorik zu sprechen.[241]

---

[240] Er zitiert Günter Bader, Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993, 129: Metapher ist »nicht nur […] ein innersprachliches Phänomen, spielend zwischen Wort und Begriff, sondern der gesamte Weg vom Ding zur Sprache in allen seinen denkbaren Schichten und Stufen ist Metapher«.

[241] Joachim Negel, Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 51), Berlin 2014, 379.

Metapher und Gebet werden in der Analyse immer durchsichtiger für einander, so dass das Gebet als Ur-Metapher verständlich wird. Der Name Gottes wird darin als der innersprachliche Ort herausgearbeitet, an dem die weltverwandelnde Kraft des Gebets selbst unter nachtheologischen Bedingungen wirksam ist.

b) *Michel de Certeau*

Während sich bei Bader die Begriffe des anstehenden Themas in wünschenswerter Häufigkeit und Deutlichkeit finden und explizit in ihrem Zusammenhang erörtert werden, ist insbesondere Letzteres bei Michel de Certeau nicht der Fall. Sowohl von Gebet als auch von auch Metapher ist zwar die Rede, aber nicht systematisch wie bei Bader. Die Metapher tritt vor allem im Zusammenhang der Mystik auf, an der de Certeau mit seismographischem Gespür die Krise und Neugewinnung christlicher Gottesrede am Beginn der Neuzeit untersucht. Dabei ist er auch als Religionshistoriker Zeitgenosse der politischen und kirchlichen Gegenwartskultur. Deswegen sind alle Problemstellungen präsent, die wir bis jetzt entwickelt haben:

Die Metapher als Frage nach der Begründung der Glaubensrede, auf deren epistemologische Bedingungen de Certeau ein – (post-)strukturalistisch gebrochenes – Licht wirft; und das Gebet, das de Certeau als die grundlegende Bewegung des Glaubens auf den Anderen hin entwirft und das sich im Wechselschritt von Bestimmtheit und Unbestimmtheit seiner Ausdrucksformen vollzieht. Es wird unschwer zu erkennen sein, dass de Certeau ein Verfechter der gutartigen Unbestimmtheit ist, wie sie Philipp Stoellger anregt.

Mit Bader werden dann die bei de Certeau gemachten Beobachtungen zum Ursprung der Bewegung bzw. Kraft der sich überliefernden bzw. ausliefernden Glaubensrede im Gebet noch einmal begrifflich präziser auf die Terminologie von Gebet und Metapher rückbezogen und dadurch in gewisser Hinsicht systematisch vertieft.

5. Exkurs zum Seufzen in der pietistischen Frömmigkeitstradition. Sprachskepsis und ihre Aporie

Anhand der Wirkungsgeschichte von Röm 8,26 in der pietistischen Gebetsfrömmigkeit und darüber hinaus wird sichtbar, wie sehr das Seufzen auch von dieser Geschichte her Themen berührt, die in den gebetstheologischen Überlegungen zur Erfahrung bereits angeklungen sind und die später je bei Michel de Certeau und Günter Bader wieder aufgegriffen werden. Wurde oben der Versuch thematisiert, die Sinnhaftigkeit der Gottesrede durch ihre Einbettung in die Erfahrungsrealität mittels des Gebets zu erweisen, und wurde eben die transformative Leistungskraft der Sprache in der Metapher bedacht, so geht

es jetzt explizit um die problematische Glaubwürdigkeit des Gebets *aufgrund* seiner Sprachlichkeit. Hier berühren wir die existenzielle Spannung zwischen der Unmöglichkeit, von Letztgültigem zu sprechen (kein Wort trifft es wirklich), und der Notwendigkeit, sich doch auszudrücken. In diesem Raum ist die Suche nach einem echten, authentischen Wort, das gerade für das Gebet unabdingbar scheint, angesiedelt. Wie wir sehen werden, wird im Pietismus das Seufzen zur Metapher für ein Gott wohlgefälliges Gebet. Die Problematik wird traktiert anhand der Spannung von individuellem sprachlichem Ausdruck und traditionellem Formular.

Zum Zweck der Horizonterweiterung und Anreicherung der Fragestellung sei hier also dieser Exkurs zu einer Etappe protestantischer Gebetsfrömmigkeit[242] eingefügt. Sie wird erörtert unter Berufung auf Johannes Wallmann, der die Tradition anhand von Betbüchern[243] untersucht.

Luther, auf den sich die Pietisten später in der Regel ausführlich bezogen, pflegte selbst eine Haltung der »eigentümliche[n] Verbindung von freiem Gebet und Gebundensein an die Gebetssprache der Bibel«[244]. Zentral für ihn war, dass das Gebet aus dem Herzen kommt:

> Aus eynem buch wirstu nymer nichts gutts beten. Du magist wol draus lesen und dich unterwysen, wie und was du bitten sollt und dich anzunden. Aber das gebett mues frey aus dem hertzen gehen on alle gemachte und furgeschriebne wortt und mues selbs wortt machen, darnach das hertz brennet.[245]

Deswegen war er gegenüber den spätmittelalterlichen Betbüchern sehr negativ eingestellt; was ihn bekanntlich nicht daran hinderte, auch selbst Gebete zu veröffentlichen, wie im Kleinen Katechismus. Aber wenn schon Gebetsvorlagen, dann solche innerhalb der Bekenntnistradition und noch besser solche eng am biblischen Wortlaut, vorzüglicherweise aus dem Psalter, den man paraphrasieren

---

[242] Im einschlägigen katholischen Lexikon für Aszetik und Mystik, dem Dictionnaire de spiritualité, gibt es keinen Eintrag zu »soupirer« oder »gémir«, sondern das Gesuchte findet sich am ehesten unter dem Eintrag »aspirations«: EDMOND VANSTEENBERGHE, Art. Aspirations, in: Dictionnaire de Spiritualité 1 (1937), Sp. 1017–1025. Die Aspirationen sind kurze intensive Gebetsinterventionen, die u. a. dazu dienen, die Leidenschaft der Gottsuche immer wieder zu befeuern.

[243] Bereits zur Zeit der konfessionellen Streitigkeit besteht hier eine »ökumenische« Verbindung: Nicht nur weil die Gründerväter der Reformation zutiefst in der katholischen Theologie und Frömmigkeit verwurzelt waren, sondern dezidiert lässt sich für die lutherische Gebetbuchtradition eine Beeinflussung durch die jesuitische Linie feststellen, die ihrerseits in der augustinisch-bernhardinischen Mystik wurzelte. So JOHANNES WALLMANN, Frömmigkeit und Gebet, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, hg. v. Hartmut Lehmann, Göttingen 2004, 80–101, 85. Ergänzt wieder abgedruckt als Herzensgebet oder Gebetbuch? Frömmigkeit und Gebet im Pietismus, in: DERS., Gesammelte Aufsätze II: Pietismusstudien, Tübingen 2008, 284–307.

[244] WALLMANN, Frömmigkeit und Gebet, 83.

[245] MARTIN LUTHER, Fastenpostille [1525], WA 17 II, 3–247, 49, 16–20; vgl. WALLMANN, Frömmigkeit und Gebet, 83.

darf, »um seine individuellen Anliegen vor Gott zu bringen, ›frei aus dem Herzen‹«[246]. Der individuelle, selbst gewählte Ausdruck wird hier von Luther also in Gegensatz zu einem »Abbeten« vorgegebener Litaneien oder Formulare als Ausweis echten persönlichen Gebets in Stellung gebracht.[247]

In der nachfolgenden Zeit der sog. *lutherischen Orthodoxie* etwa zwischen 1560 und 1670 entstanden dennoch sehr viele Gebetbücher – besonders in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Trotz der Vorbehalte Luthers wurden so viele Betbücher veröffentlicht, dass man geradezu von einer Schwemme und der Herausbildung einer eigenen Literaturgattung sprechen kann.[248] Eine bekannte Vertreterin dieser Gattung ist die auch als »Gebetsenzyklopädie« bezeichnete Sammlung des Buchhändlers Michael Cubach, die erstmalig 1654 erschien:

> Einer gläubigen und andächtigen Seele vermehrtes Bet=Buß=Lob= und DanckOPfer/ Das ist: Ein großes vollkommenes Gebeth=Buch in allerley geistlichen und leiblichen/ gemeinen und sonderbaren Nöten und Anliegen zu gebrauchen/Aus 100. bewährten Autoribus zusammen getragen und in die 1200. geistreiche, heilsame und nützliche Gebethe in sich haltend, auch samt beygefügten nützlichen Kupffern, in 10. Bücher abgetheilet, Als I. Tag= und Wochen=Buch. II Lehr=Wehr= und Nehr=Stand=Buch. III. Beicht= und Communion=Buch. IV. Fest=Buch. V. Sonderbares Buch. VI. Creutz-Buch. VII. Krieg=Theurung= und Pestilenz=Buch. VIII. Jahr= und Wetter=Buch. IX. Reise=Buch. X. Krancken= und Sterbens=Buch. Nebst zweyen Registern Anfangs heraus gegeben von Michael Cubach […], Leipzig Anno 1739.

Hier findet man wie in einer geistlichen Hausapotheke für jedes geistliche Gut und für praktisch jede Lebenslage ein Gebet, sei es zum Wochenanfang, beim Bemühen um Lust zum Wort Gottes oder beim Betrachten von Wolken. Offenbar gilt nicht die freie Formulierung als Ausweis des persönlichen, wahrhaftigen Betens, sondern die Passgenauigkeit der Einzelanlässe scheint die erfahrungsmäßige Authentizität des formulierten Gebets verbürgen zu sollen. Es ist offensichtlich, dass dieses Unterfangen aufgrund der Fülle des Lebens scheitern muss. Dies bemerkt auch Christian Scriver, der zu den kritischen Stimmen gehört, die sich bereits in diesen Jahrzehnten, die dem eigentlichen Pietismus vorausgehen, melden. Scriver hat 1688 auf Anfrage eine Vorrede zu dem Betbuch beigesteuert.[249] Bei ihr wollen wir kurz verweilen.

Gleich auf der ersten Seite seiner Rede setzt Scriver mit einem vehementen Satz ein: »Ich wünschte, daß man weder dieses, noch eines andern Bet=Buches in der Kirchen Gottes benöthigeht wäre.«[250] Zur Abmilderung dieses befremd-

---

[246] Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 83.

[247] Damit verschärft er freilich nur eine auch schon vorher anzutreffende Kritik, wie sie z. B. von Meister Eckhart bekannt ist.

[248] Vgl. Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 84.

[249] Vgl. Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 87. Zu Scriver vgl. Wallmann, 87. Anm. 42.

[250] Christian Scriver, Vorrede, in: Michael Cubach (Hg.), Einer gläubigen und andächtigen Seele vermehrtes Bet=Buß=Lob= und DanckOPfer, Leipzig 1739, 1. Die Seitenangaben stammen von mir. Sie ergeben sich aus der Zählung pro Blatt.

lichen Einstiegs erinnert er an eine Reihe von Schriftzitaten, die allesamt davon sprechen, dass Gott verheißen hat, seinen Geist auszugießen und die Christen selbst das Beten zu lehren. Damit, so Scrivers Erwartung, würden die von Gott Gelehrten ein »mit dem Geist des lebendigen Gottes(,) beschriebenes und erfülltes Bet=Buch [...] stets im Busen tragen«, das ihnen die »Beredsamkeit« verleiht, »die sie im Gespräch mit ihrem lieben himmlischen Vater nöthig haben«.[251]

Die Betbücher, das sind Anweisungen von fremder Tinte, die zu »Nachläßigkeit und Kaltsinnigkeit«[252] führen können, wenn man nämlich meint, dass mit dem Lesen der Gebete, etwa am Morgen und am Abend, schon genug getan sei.[253] Doch lesen ist eben nicht beten. Zum Gebet werden die gelesenen Formulare erst dann, wenn das Herz des Lesers sie sich zu eigen macht und »sie in Andacht, Krafft, Verlangen und Seuffzer« verwandelt.[254] Scriver nennt diese Qualität auch »Herzens=Andacht«[255], in der der Beter sich in Ehrfurcht und Zutrauen Gott gänzlich in allen Dingen anvertraut.

Daraus ergibt sich nach Scriver ein ganz bestimmter angemessener Umgang mit dem Betbuch. Denn keineswegs will er es ganz abschaffen. Es kann für ihn durchaus eine sekundäre Hilfe sein, das eigene Beten zu erwecken. Zuerst muss es aufmerksam gelesen werden und dann aus dem Betbuch das für einen herausgesucht werden, was gerade am meisten zu einem passt.[256] Aber seine Argumentation ist insgesamt doch eher kritisch. Scriver erinnert daran, dass einem gerade in der Gebetsschwäche Gottes Hilfe zugesagt sei:

> Ist nicht öffters einem Vater das Lallen, Lispeln und Stottern eines kleinen Kindes angenehmer, als daß fertige Reden eines Erwachsenen? Bewegt ihn nicht manchmal eher das thränende Auge, das klägliche Ansehen, und das schwache Geschrey eines Unmündigen als der zierliche Vortrag eines Redseligen?[257]

Ja, selbst wenn das Gebet nur aus Seufzern oder gar Schweigen besteht: Gott hat verheißen, denen zu helfen, die ihn anrufen.[258]

Wir sehen, dass Scriver den Gegensatz vertieft, dem wir bei Luther bereits begegneten: zum einen der fremde, uneigentliche und äußerliche vorformulierte Gebetstext; zum anderen das eigene, aufrichtige, innere und selbst formulierte

---

[251] Scriver, Vorrede, 3.
[252] Scriver, Vorrede, 5.
[253] Und es kann noch schlimmer kommen: Scriver berichtet davon, wie er einmal bemerkt hat, dass Leute beim Heiligen Abendmahl die Gebete um »Abwendung der Kriegs=Straffe oder der Pest, oder um Segen und Glück in der Nahrung und Haushaltung(,) gelesen hätten«, Scriver, Vorrede, 12.
[254] Scriver, Vorrede, 17.
[255] Scriver, Vorrede, 11.
[256] Vgl. Scriver, Vorrede, 7 f., 12.
[257] Scriver, Vorrede, 7 f.
[258] Vgl. ebd.

Beten, dass sich zudem auch auf den leiblichen Ausdruck verlassen kann. Der tiefste Vorwurf gegenüber allen Gebetsformularen lautet also: dass diese letztlich gar kein Gebet seien und den Menschen von dem, was das Gebet in Wahrheit sein könnte, ablenken und fatalerweise an ihm vorbeiführen.

Diese kritische Tendenz gegenüber den Betbüchern wurde in der Hochzeit des *Pietismus* in den Jahrzehnten vor und nach 1700 aufgenommen und noch verschärft. Seine Vertreter brachten überhaupt keine Gebetsliteratur heraus und unterstützten das auch nicht.[259] Für Philipp Jakob *Spener* galt, dass das Gebet, wenn es auch Hilfe finden möge in der Bibel und in Gebetbüchern, in der freien, selbst formulierten Rede des Herzens besteht:

> Ich bekenne, daß meine Gabe nicht sei, aus andern Formeln ein Gebet zu setzen. Und ob ich mich unterschiedliche Mal dessen bemühet, so will es doch nicht von statten gehen; Sondern ich muß vielmehr aus dem Herzen selbst mit mehrerer Freiheit, wie mir Gott die Materie und die Angelegenheit es eingibt, meine Wort fassen.[260]

Dazu passt auch der Rat, den er seinem Sohn schreibt. Dieser solle morgens und abends, vor und nach den Mahlzeiten, aber auch immer wieder zwischendurch, »mit hertzlicher andacht« Gott inniglich anrufen und das stets frei mit dem Herzen und in eigenen Worten; denn je mehr Vertraulichkeit mit Gott im Gebet, desto mehr Gnade.[261] Noch deutlicher wird das bei *August Hermann Francke*. Auch für ihn galt, dass das Gebet eine Sache des »inwendigen Menschen«[262] und eine »wahre Andacht und Erhebung des Hertzens zu Gott«[263] sei. Er beschäftigte sich allerdings ausdrücklich mit der Gebetskatechese für Kinder und kehrte deshalb wieder zu der lutherischen Position zurück, anhand der Bibel auch das freie Gebet zu lernen.[264] Auch die Auseinandersetzung mit den »Spiritualisten« bewog ihn, den Wert des von außen zugespielten biblischen Wortes wieder mehr zu würdigen:

---

[259] Vgl. Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 88.

[260] Philipp Jakob Spener, Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten, III. Theil, 6. Capitel, in: *Philipp Jakob Spener Schriften*, hg. v. Erich Bayreuther, Bd. XIII.2, Hildesheim/Zürich/New York 1999, 833; Zitation in angeglichenem Deutsch bei Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 89.

[261] Philipp Jakob Spener, Theologische Bedencken IV. Theil, 7. Capitel, in: *Schriften* Bd. XIV.2, 559; zitiert bei Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 90. Das bedeutete allerdings nicht, dass Spener die Meinung vertrat, die Gebete müssten spontan sein; er formulierte durchaus lange Gebete – z. B. immer am Ende von Predigten –, die er auch veröffentlichte, aber eben immer selbst.

[262] August Hermann Francke, Schriftmäßige Anweisung, recht und Gott wohlgefällig zu beten [1695], in: *Werke in Auswahl*, hg. v. Erhard Peschke, Berlin 1969, 385; 371. Vgl. Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 93 f., der auch auf die bei Peschke nicht edierten Anfangskapitel eingeht.

[263] Francke, Schriftmäßige Anweisung, 403, 373.

[264] Vgl. Francke, Schriftmäßige Anweisung, 372 f.

> So auch einer von Gott gewürdiget wird einiger höhern Stuffe des Gebets [die Johann Arnd in seinem Paradiesgärtlein nennt, woraus Francke eingangs zitiert] / darff er keines weges um des willen eine niedrigere stuffe verachten / und sich deren entschlagen / daß er gedencken wollte / weil er nun aus dem von Gott geschenckten Schatz seines Hertzens beten könne, so wolle er keine Gebets-Formel mehr gebrauchen. Ach nein![265]

In dem skizzierten Schwanken, das zwischen der Ablehnung jeglicher vorformulierter Gebete und dem schieren Volumen der Gebetsbücher der Orthodoxie verläuft, könnte man geradezu ein Abbild der angedeuteten Grundspannung der Sache sehen: dass Worte auf der einen Seite nicht treffen, ja täuschen, indem sie das, was zu sagen ist, gerade verstellen und dass man auf der anderen Seite – um nicht zu reden von der kommunikationstheoretischen Katastrophe der Schwärmerei – ohne Worte doch nicht auskommt und die Erlebnisse ins Wort drängen. Was gesucht wird, ist also eine bestimmte Qualität der Sprache, die, obwohl den genannten Gefahren ausgeliefert, doch echt ist, lebendig und wahrhaftig, die also etwas von der Sache zu sagen vermag, um die es geht.

Hier sollte nun das Seufzen abhelfen, das geradezu zur Chiffre für authentisches Gebet wurde. Denn wo doch Gebetsbücher geschrieben und veröffentlicht wurden, dort versuchte man der Kritik an einer Veräußerlichung des Betens dadurch zu begegnen, dass man für die Bücher nicht mehr die Bezeichnung »Gebete« verwendete, sondern stattdessen »Seufzer« in den Titel aufnahm.[266]

Das Seufzen war in dieser Epoche geradezu der Inbegriff dessen geworden, was bei Christian Scriver als Charakteristika eines wahren, andächtigen Gebets beschrieben wurde; es verbanden sich mit dem Seufzen als einem »natürliche(n) und unwillkürliche(n)« Vorgang theologischerseits in positiver Weise, wie wir sahen, »die Ungelehrtheit, der naive, ungekünstelte Ausdruck der Seufzenden sowie die göttliche Inspiration«.[267] Von da aus wird das unsprachliche Seufzen wiederum zur Metapher für Sprache, nämlich »für authentisches Sprechen überhaupt«.[268] Das Seufzen wurde auch in anderen Kulturgebieten (wieder) als ein »authentische[r] Gefühlsausdruck«[269] gewertet; so in der Literatur, aber auch in der Medizin. In diesem Sinne beschreibt es die erste medizinische Abhandlung

---

265 Francke, Schriftmäßige Anweisung, 428 f, 375. Vgl. Wallmann, Frömmigkeit und Gebet, 93 f.

266 Vgl. Erika Thomalla, Mit Ach und Weh. Seufzen im 18. Jahrhundert, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 91 (2017), 1–17, 8. Zwei Beispiele: David Hollatz, Kurtze Anweisung aus dem Hertzen zu beten, dabey herrliche Uebung der Hertzens-Seuftzer, das Stete Gebet, wie auch Das gemeinschaftliche Gebet der Kinder GOttes mit einander und dessen reicher Segen gewiesen wird, Stettin und Leipzig 1746, o. P.; Gottfried Jüngst, Einer geängstigten Seelen Wehmüthige Seuffzer- und Thränen-Klage vor dem Rath Gottes: Schrifftmäßig erkläret aus Psalm VI: 7.8, Hanau 1705. Diese und weitere Angaben bei Thomalla, Mit Ach und Weh, 8.

267 Thomalla, Mit Ach und Weh, 9.

268 Thomalla, Mit Ach und Weh, 9.

269 Thomalla, Mit Ach und Weh, 3.

über das Seufzen, 1747 von dem Arzt Johann Unzer verfasst, der in den Franckeschen Anstalten aufwuchs und auch später in Halle tätig war.[270] Im Rahmen des neuen Paradigmas leibseelischer Ganzheit, welches an der Reformuniversität Halle gepflegt wurde, fasste Unzer das Seufzen als Produkt einer unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Körper und Seele auf – daher seine wahrheitswertige Qualität.[271] Diese Wechselwirkung sah Unzer folgendermaßen gegeben: Auf der einen Seite beeinflussen bestimmte Gemütszustände die Psyche so sehr, dass es unwillkürlich zu den Seufzern kommt; andererseits begünstigen bestimmte »physische Dispositionen« das häufige Seufzen, als da wären »ein besonders empfindsames Naturell und eine empfindsame Konstitution«.[272]

Diese Auffassung des Seufzens hat einen besonderen Vorteil, der vorausblickend auf die Studie »Melancholie und Metapher« von Günter Bader bemerkt sei. Denn das Seufzen als seelisches Phänomen zu begreifen, das sich körperlich ausdrückt, ermöglicht es, anhand des Sichtbaren das Unsichtbare zu erweisen und zudem im zweifelhaften Raum der Sprache ein Kriterium für »echtes Gebet« zu finden. Ähnlich wird Bader es für die Melancholie herausarbeiten. Mit diesem Begriff (griechisch = schwarze Galle) wird in der antiken Medizin ein schwarzer Körpersaft präsupponiert, der aber empirisch nicht nachweisbar ist, und vor allem ein seelisches Phänomen begreifbar macht. Das Seufzen ist demgegenüber, wenn es auch nur ein Atemhauch ist, doch immerhin nicht nichts. Es ist aufgrund seiner Wortlosigkeit zwar unbestimmt, legt aber aufgrund seiner kontextabhängigen Tönung bestimmte Interpretationen nah.

In ihrem vorzüglichen Aufsatz aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zeigt Thomalla auf, dass das Seufzen der Zweifelhaftigkeit sprachlichen Ausdrucks jedoch nicht entkommt. Immer steht es zwischen Konstruktion und Spontaneität, bewusstem, absichtsvollem Einsatz und unwillkürlichem Ausstoß. Trotz des Versuches, es als authentischen Gefühlsausdruck zu werten, folgt in der Zeit der Aufklärung, in der im Gefolge der Grenzbestimmungen menschlicher Vernunft auch die Frage nach der Referenzfähigkeit menschlicher Sprache virulent wurde, aus der notorischen Anfälligkeit auch des Seufzens für Missverständnisse in der Literatur die Indexalisierung des Seufzens:

> Mit der Erkenntnis, dass die Einheit von Zeichen und Bezeichnetem im Medium der Schriftlichkeit nie erreicht werden kann, wird der Seufzer, der diese Einheit ehemals verbürgen sollte, nun zum Argument für die Grenzen der Literatur. Statt das unaussprechliche Gefühl zum Ausdruck zu bringen, verweist er zunehmend nur noch darauf, dass Gefühle unaussprechlich sind.[273]

---

[270] Johann August Unzer, Abhandlung vom Seufzen, Halle 1747; vgl. Thomalla, Mit Ach und Weh, 9.

[271] Vgl. Thomalla, Mit Ach und Weh, 4.

[272] Das bedeutet, dass »Frauen, Kinder oder Melancholiker« in besonderer Weise zu den »Risikogruppen für häufiges Seufzen« gehören, ebd., 5.

[273] Thomalla, Mit Ach und Weh, 15.

Damit wird er ein »leerer Signifikant«, der nur sich selbst bedeutet bzw. dessen Signifikanz ganz in die Rezeption der Hörer und Leserinnen verlagert wird.[274] Welchen Fährnissen es damit ausgeliefert ist, verdeutlicht Thomalla zuletzt an E.T.A. Hoffmanns »Der Sandmann«, in dem der Hobbyautor Nathanael das voreingestellte Seufzen eines Automaten – der Puppe Olimpia – beim Lauschen seiner Ergüsse so inniglich empfindet, als entstammten sie seiner eigenen Brust.[275] Das Ideal unvermittelten seelischen Ausdrucks ist hier vollständig ad absurdum geführt. Olimpia und Nathanael beschwören das Szenario einer vollständig mechanisierten, funktionalisierten und automatisierten Sprache herauf, das im Schatten der Moderne an Umrissen gewann und das, weil es in der Sprache haust, alles berührt, d.h. die ganze Welt, in der man mit den anderen zu leben versucht.[276]

Halten wir an dieser Stelle noch einmal inne, bevor wir zu den nächsten Teilen kommen. Im Exkurs zu einer Etappe der Wirkungsgeschichte von Röm 8,26 wurde sichtbar, wie sehr mit dem Seufzen Themen berührt werden, die in den gebetstheologischen Überlegungen zur Erfahrung bereits anklangen. Sie betreffen vor allem die Sprachlichkeit des Gebets. Auf der einen Seite gibt es eine Abwertung der Sprachlichkeit, die am meisten vorgeprägte, überlieferte Texte betrifft, welche im allerschlimmsten Fall bloß abgelesen werden. Der Argwohn richtet sich aber auch auf die Sprache überhaupt, die gegenüber Tränen, Seufzern und einem Händeringen bereits eine Veräußerlichung darstellt. Auf der anderen Seite wird der Wert von Gebetsformularen als Unterstützung zum Entzünden der Herzensandacht geschätzt, besonders aber in der Situation der Gebetskatechese als unverzichtbar erkannt. Wie soll man Menschen lehren zu beten ohne überlieferten Text, an dem man sich orientieren kann?

Die pietistische Erwartung, dass Seufzer eine besonders authentische und gottgefällige Gebetsäußerung darstellen, die medizinischerseits der Arzt Unzer mit dem Nachweis der leiblichen Unwillkürlichkeit zu untermauern versuchte, lässt sich allerdings nicht halten. Das Seufzen kann auch absichtlich eingesetzt und sein vermeintlich großer Gefühlsgehalt ad absurdum geführt werden. Die Authentizität von Worten und von geistlichen Erfahrungen im Gebet lassen sich nicht an äußeren Kriterien festmachen.

---

[274] Vgl. THOMALLA, Mit Ach und Weh, 15.

[275] Hoffmann hat das Seufzen in dieser indexalischen Funktion eventuell von Heinrich von Kleist übernommen, bei dem das Seufzen seiner Figuren »nicht einfach eine Leere ausfüllt, sondern selbst zur ›Leere‹ wird, zu einer unausfüllbaren Lücke im Gespräch«. So FÖLDÉNYI, Heinrich von Kleist, 17; vgl. ebd., 20 zur Rezeption bei Hoffmann.

[276] Vgl. THOMALLA, Mit Ach und Weh, 17. Am Vorabend des digitalen Zeitalters sei auf den Film »Bladerunner 2049« (2017) verwiesen, in dem die virtuelle Lebensgefährtin des Protagonisten u.a. für den Tod aus Liebe programmiert ist und damit die extreme Schattenseite eines Problems ausleuchtet, das heute besondere politische Brisanz gewonnen hat. Vgl. die Ausgabe der Hermeneutischen Blätter zum Thema Wahrhaftigkeit, 24/1 (2018), hg.v. Florian Oepping und Dominik Weyl.

Die Vielschichtigkeit und Ambivalenz verbaler Äußerungen und ihr Verhältnis zu wortlosen Äußerungen, die für die Erfahrungsbezogenheit des Gebets bedeutsam sind, spielen bei Michel de Certeau und Günter Bader je eine zentrale Rolle. Kann die eine als echter gelten als die andere? Wie steht es im Konfliktfall, wenn Wortlosigkeit nicht gesucht, sondern erlitten wird? Mit dieser Fragestellung sind außerdem zwei weitere Aspekte verknüpft, die beide Autoren traktieren.

Zum einen der Umgang mit den überlieferten Texten der christlichen Tradition und wie sie mit dem Moment der Innovation verknüpft werden. Bei beiden Autoren wird das Transformationspotenzial des Gebets als anfängliches Sprechen profiliert, das noch unbestimmt ist und potenziell neue Verstehensmöglichkeiten beinhaltet und das gleichzeitig auf die überlieferte Tradition angewiesen ist. Das Interesse an dem Ursprung der Sprache bzw. der Rekurs auf eine ursprüngliche, erste Instanz in den verschiedenen Gestalten christlicher Überlieferung verbindet Günter Bader und Michel de Certeau ebenso wie die Intuition, dass es *die eine* echte, reine erste Sprache und Gestalt christlichen Glaubens nicht gibt. Vielmehr entspringt authentische christliche Rede von Gott aus der Begegnung mit fremden Gestalten der Lebensführung und Weltanschauung. Gott zeigt sich als der eine nur unter vielen Göttern.

Der zweite Aspekt ist der von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, der bereits im ersten angeklungen ist. Das Seufzen, das aufgrund seiner Wortlosigkeit unbestimmt ist und doch aufgrund seiner emotionalen Tönung bestimmte Bedeutungsgehalte nahe zu legen scheint, ist linguistisch als paraverbale[277] oder als nonverbale Äußerung[278] zu verstehen.[279] Das Verhältnis von nonverbalen bzw. paraverbalen zu sprachlichen Äußerungen ist umstritten. Nimmt man eine scharfe Abgrenzung gegenüber sprachlichen Äußerungen an, so lokalisiert man das nichtsprachliche Verhalten im Bereich instinkthafter tierischer Laute, die

[277] So Sylvia Bendel Larcher, Linguistische Diskursanalyse. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2015, 105.

[278] Vgl. Hede Helfrich/Harald G. Wallbott, Art. Theorie der nonverbalen Kommunikation, in: Hans Peter Althaus/Helmut Henne/Herbert Ernst Wiegand (Hg.), Lexikon der germanistischen Linguistik, Tübingen 1980, 267–275. Unter nonverbalen Äußerungen verstehen die Autoren »nonverbale[.] Verhaltenselemente[.]« wie »Gestik, Mimik, Lautheit der Stimme, Pausen im Sprechverlauf etc.«, ebd., 267.

[279] Als solches ist es auch Gegenstand der Psycholinguistik, die sich mit den »komplexen Zusammenhänge[n] zwischen Sprache und Sprechen einerseits, menschlicher Psyche andererseits« beschäftigen. So Hans-Martin Gauger, Art. Psycholinguistik, in: Lexikon der germanistischen Linguistik, 421–428, 421. Die nichtsprachlichen oder semisprachlichen Elemente werden dem Bereich der Psyche entweder behavioristisch als ein Verhalten oder als Aspekte eines viel umfassenderen Komplexes nicht-körperlicher Phänomene zugeordnet, ebd., 421. Gauger stellt fest, dass der Bereich »Sprache und Affekt« noch wenig untersucht ist, ebd. In jüngeren psycholinguistischen Forschungen zum Seufzen spielt dieses Thema jedoch eine konstante Rolle. Vgl. exemplarisch Elke Vlemincx u.a, Why do you sigh? Sigh rate during induced stress and relief, in: Psychophysiology 46 (2009), 1005–1013; Ruth Wuyts u.a., Sigh rate and respiratory variability.

gar keinen Bedeutungsgehalt haben und unbestimmt sind.[280] Nimmt man eine große Nähe an, so sind solche Phänomene ganz wie eine Sprache zu verstehen, d. h. als kulturell bedingte konventionalisierte Zeichen, die innerhalb der Kommunikation bestimmt gebraucht werden.[281] Für das Seufzen darf festgehalten werden, dass es sich präzise in der Mitte zwischen Wort und Nichtwort befindet und in mehrfacher Hinsicht ein Sowohl-als-Auch darstellt: es erfolgt sowohl spontan und erfüllt eine physiologisch-respiratorische Funktion[282] als auch in Verbindung mit Affekten, die wiederum sowohl spontan als auch absichtsvoll kommunikativ auftreten.[283]

Das sich hier zeigende Problem von Bestimmtheit und Unbestimmtheit wird bei Michel de Certeau und Günter Bader auf theologischer Ebene verhandelt als das Verhältnis zwischen explizitem christlichem Vokabular und einer anonymen Sprache, in der auf explizit christliches Vokabular verzichtet wird. Wie kann sich in diesem Spannungsverhältnis der Glaube heute artikulieren und auf sich selbst reflektieren? Im Hintergrund steht bei beiden Autoren die in der mystischen Theologie grundgelegte Zweizügigkeit von kataphatischer und apophatischer Rede von Gott.

---

[280] Vgl. Helfrich/Wallbott, Art. Theorie der nonverbalen Kommunikation, 269.

[281] Vgl. Helfrich/Wallbott, Art. Theorie der nonverbalen Kommunikation, 269.

[282] Es fördert die Atmung durch erhöhten Gasaustauch und die Inflation der Lungenbläschen. Vgl. Peng Li u. a., The peptidergic control circuit for sighing, in: Nature 530 (2016), 293–207, 293.

[283] »Because the physiological and psychological functions of sighing are apparently intertwined, sighing in a person's history may originate as a response to physiological triggers, but as a result of learning may become a behavior fulfilling psychological functions.« Vlemincx u. a., Why do you sigh?, 1006.

III Das Gebet als Begehren des Fremden. Zur Dynamik des Glaubens bei Michel de Certeau

1. Einleitung

Das Werk von Michel de Certeau (1925–1986) ist wesentlich geprägt von der Krise der christlichen Gottesrede, wie sie sich für ihn als Jesuit und Wissenschaftler insbesondere im Frankreich des letzten Jahrhunderts darstellt. Sensibel für das geschichtlich verwickelte Verblassen eines allgemein geteilten religiösen Sinnhorizonts, kreist er um die theologische Deutung dieses Verlusts und deren Konsequenzen für die Kirchen und ihre institutionelle Aufstellung in Staat und Gesellschaft, nicht zuletzt innerhalb der Universität. Charakteristisch für seinen Ansatz ist nicht nur die Analyse und Interpretation dieser Situation vor dem Hintergrund seiner Mystikforschung der frühen Neuzeit, sondern auch deren produktive Ausrichtung. Es geht nicht nur um eine kritische (Diskurs-)Analyse, sondern um eine Gewinnung neuer hermeneutischer Räume für die christliche Rede von Gott. Hierbei hilft ihm die Erweiterung seiner Forschung um andere Disziplinen, unter denen die Geschichtswissenschaft und die Psychoanalyse besonders herausragen. Auch durch deren Impulse entwickelt er einen alteritätssensiblen, mehr noch xenologischen[1] Denkstil, der sich in der Verhältnisbestimmung jeweils zweier Pole formt: Autonomie und Heteronomie, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Kataphasis und Apophasis, institutionelle Bindung und individuelle Freiheit.

In diesem Spannungsfeld bahnt er sich wie ein Reisender, wie ein Wanderer,[2] immer wieder einen Weg. Viatorischen Charakter hat aber nicht nur die *metho-*

[1] Gegenüber der Orientierung am Begriff der Alterität bringt die Orientierung am Begriff des Fremden noch stärker die radikale Weitung der christlichen Tradition zum Ausdruck, die de Certeau betreibt und ihren Institutionen empfehlen möchte. Er wird im folgenden Kapitel nicht in definitorischer, sondern in kennzeichnender Weise gebraucht.

[2] Nach Auskunft der Herausgeberin seines Werkes beschreibt diese Metapher wie keine andere die Eigenart seines Denkens. Luce Giard, Comme première manière d'entrer dans l'œuvre [Einleitung], in: Michel de Certeau, L'Étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris 2005, I–XIII, X. (Inzwischen liegt die ganze Schrift auf Deutsch vor: Michel de Certeau, Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, hg. u. übers. v. Andreas Falkner, Stuttgart 2018). Vgl. Luce Giard, Auf der Suche nach Gott [Einleitung], in: dies. (Hg.), GlaubensSchwachheit, übers. v. Michael Lauble, Stuttgart 2009, 13–27, 16 / Cherchant Dieu, in: La faiblesse de croire, établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987, I–IXX.

dos de Certeaus. Vielmehr arbeitet de Certeau den Wegcharakter auch inhaltlich in seinem Verständnis des christlichen Glaubens heraus und macht ihn fruchtbar für die spezifische zeitgenössische Problemlage, der er sich widmet. Der Gewinn dessen lässt sich so beschreiben: Die Kirchen befinden sich in einem Prozess der Wandlung und es ist ungewiss, wohin die Reise gehen wird. De Certeau kann uns zu sehen geben: Insofern die Institution der Kirche in dieser Situation der Unsicherheit eine kenotische Bewegung vollzieht, bewahrt sie ihre Ausrichtung auf den Grund ihrer Verkündigung: den Gott, der in Jesus Christus einen Weg zu sich eröffnete und durch dessen Sterben und Leben eine Form der Präsenz Gottes als Geist möglich wurde, die die Dichotomie von Anwesenheit und Abwesenheit überwindet.

In der Entwicklung dieses Ansatzes spielt der Leib in seinem Zusammenhang mit der Sprache für de Certeau eine wichtige Rolle. Sei es in Bezug auf die geschichtlichen Lebensrealitäten, in denen Menschen leiblich verankert sind und die es behutsam dem Verstehen aufzuschließen gilt; sei es in der machtsensiblen Beobachtung geistesgeschichtlicher Entwicklungen, in denen der Leib zum Austragungsort von Deutungskämpfen verschiedener Diskurse wird; sei es in bildlicher Hinsicht, wenn vom Körper der Kirche oder anderen Körperschaften die Rede ist; sei es schließlich in der Eruierung leiblichen Gebets als Schnittstelle zwischen dem Körper der Einzelnen und der Institution. Den Thematisierungen des Leibes ist die Hinsicht auf die Sprache, wie gesagt, inhärent. In de Certeaus Analyse des verbal aufgeblähten und daher letztlich verstummten Körpers der Kirche wird dies im Zusammenhang der Gegenwartshermeneutik de Certeaus besonders virulent.

Um die folgenden Bemerkungen zum Erkenntnisinteresse und zur Gliederung zu verstehen, soll im Vorgriff auf die Einführung in Biographie und Werk de Certeaus an dieser Stelle bereits erwähnt werden, dass sich seine Veröffentlichungen in eine frühere Phase und eine spätere Phase einteilen lassen. Während er in der ersten explizit theologisch arbeitet und vor allem im kirchlichen Milieu wirkt, öffnet er sich in der späteren Phase umfassend anderen Disziplinen und erlangt damit auch größere Bekanntheit in der intellektuellen Szene Frankreichs. Gleichwohl sind beide Zeiten nicht getrennt, sondern verbunden durch die Frage nach dem Fremden, die ihren Wurzelgrund im theologischen Denken de Certeaus hat und ihn in Gestalt der Mystikforschung stetig begleitet.

Das *Erkenntnisinteresse* dieses zweiten Teils der Arbeit hat eine deskriptive und eine konstruktive Seite. Zum einen ist herauszufinden, was de Certeau über das Gebet schreibt und wie sich seine Äußerungen über das Gebet unter dem Aspekt der Transformation in sein Gesamtkonzept einordnen lassen. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass sich sein Denken durch das Gebet erschließen lässt, sowohl werkgeschichtlich als auch systematisch, und dass sich damit auch der konstruktive Ansatz de Certeaus für das kirchliche und gesellschaftliche

(Zusammen-)Leben prägnant hervorheben lässt.[3] Zum anderen wird unterstellt, dass auch Theorieteile, in denen das Gebet nicht explizit genannt wird, insofern fruchtbar damit in Zusammenhang zu bringen sind, dass sich an seinen kulturwissenschaftlichen Analysen etwas für das Gebet lernen lässt. Es geht also einerseits darum, was de Certeau über das Gebet sagt, andererseits darum, was sich durch die Anwendung bestimmter Gedanken de Certeaus auf das Gebet über dieses lernen lässt. Damit ist auch die Diskussion über die Möglichkeitsbedingungen christlicher Gottesrede in der Gegenwart verbunden. Diese Herangehensweise übersetzt sich in folgende *kleine Schritte*.

Nach der Einführung in Leben und Werk, die aufgrund der relativen Unbekanntheit de Certeaus zumal im evangelischen Kontext etwas ausführlicher ausfällt, soll das Gebetsverständnis de Certeaus anhand von drei Aufsätzen eruiert werden, die er explizit zum Gebet geschrieben hat. Sie werden ergänzt durch Seitenblicke auf Texte zur geistlichen Erfahrung allgemein, die ebenfalls in dieser Werkphase entstanden sind. Hier geht es darum, seine Vorstellung des Gebets auf dem Hintergrund seiner theologischen Tradition und Ausbildung zu erörtern und zu kontextualisieren.

Im Anschluss wird die *Mystische Fabel*, vorrangig der erste Band, als ein Brennpunkt von de Certeaus Schaffen vorgestellt. In dieser religionshistorischen Studie bündeln sich die Perspektiven und Fragestellungen seines Werkes in der Konturierung der Mystik als einer *Sprachpraxis*, mit der die Mystiker auf die sich anbahnende Krise christlicher Gottesrede reagieren und einen erneuerten Umgang mit der Sprache einfordern, der die Frage des Gebets offen hält: wie zwischen den ambigen Worten und Gesten menschlicher Gottessuche und Gottes Stimme zu vermitteln sein könnte.

Danach wird die Spur des Gebets in christentumstheoretischen Texten weiterverfolgt und gezeigt, wie das Gebet grundsätzliche, vor allem aber in der gegenwärtigen Schwellensituation der Kirche Bedeutung entfaltet. Im Zusammenhang dieser Interpretation wird auch der Komplex des »pas sans toi« (»nicht ohne dich«) besprochen. Diese Wendung ist Teil eines Gebets, das nicht umsonst in vielen Texten de Certeaus eine wichtige Rolle spielt, da es seinen Ansatz ver-

---

[3] Vgl. Graham Ward, Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext, in: Marian Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007, 343–363, 361: Ward sieht im Gebet den Mittelpunkt von de Certeaus Denken und verbindet damit seine postmoderne »Ortlosigkeit« in Bezug auf einen theologischen Ansatz. Zwischen Kreuz, Karsamstag und Auferstehung als Metaphern für bestimmte Zugänge zur Theologie ließe sich de Certeau keiner Koordinate zuordnen, sondern bewege sich rastlos zwischen ihnen hin und her. Das Gebet wird hier also fruchtbar gemacht in Bezug auf den Verzicht auf einen fixen interpretativen Rahmen und starke Prämissen, indem es die Geste des Öffnens und Empfangens als disziplinäre Tugenden beschreibt. Vgl. auch Peter Hardt/Klausch von Stosch, Einführung, in: dies. (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007, 7–12, 8. Ob es jedoch bei der Emphase der Öffnung bleiben sollte, wird später zu diskutieren sein.

dichtet zum Ausdruck bringt. Im Laufe dieser Referate stoßen wir auf das Problem einer zunehmenden Unwucht seines in den ersten Aufsätzen entwickelten Modells. Die sich daran anschließende Diskussion mündet in einen Vorschlag, mit de Certeau gegen de Certeau das Gebet als eine zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit vermittelnde Instanz in Stellung zu bringen.

Schließlich soll das Gebet in seinem bekanntesten kulturwissenschaftlichen Text *Die Kunst des Handelns* nachverfolgt werden, in dem de Certeau Alltagspraktiken der Konsumgesellschaft untersucht. In diesem Text gibt es nicht nur Resonanzen der frühen Gebetsessays, sondern er lädt auch dazu ein, das Gebet als »Taktik« anzudenken und es auf diese Weise mit der alltäglichen Lebensrealität zu verknüpfen. In einem Resümee wird schließlich die transformative Dynamik des Gebets in de Certeaus Denken noch einmal zusammenfassend herauszustellen und kritisch zu würdigen sein.

Erwähnt sei an dieser Stelle auch das, was fehlen wird: eine ausführlichere Beschäftigung mit der Psychoanalyse und der Geschichtsschreibung. Beide Bereiche stellen Schlüsseldisziplinen für das Werk de Certeaus dar und verschränken sich vielfältig mit seinen religionshistorischen, theologischen und kulturwissenschaftlichen Interessen. Auf deren explizite Besprechung wird hier verzichtet, um die zur Verfügung stehende Aufmerksamkeit den Texten widmen zu können, die gebetstheologisch noch etwas näher liegen. An geeigneten Stellen werden Hinweise auf diese Perspektiven eingespielt.

1.1 Biographie und Werk[4]

Geboren wurde Michel de Certeau am 17. Mai 1925 in Chambéry (Savoyen, Frankreich) als ältester Sohn einer streng katholischen Familie, die dem Kleinadel angehörte. Bereits sehr früh, zu Schulzeiten, die er in einem christlichen Pensionat verbrachte, hatte er das Gefühl, zu einem religiösen Leben berufen zu sein. Die Institution Kirche lernte de Certeau nicht zuletzt von der Seite des geregelten gemeinschaftlichen Lebens kennen; in den verschiedensten Seminaren, Häusern und Heimen der Kirche verbrachte er lange Jahre seines Lebens. Die Auseinandersetzung mit dem Thema der Institution wird später eine einheitliche

[4] Folgende Ausführungen stützen sich besonders auf die bislang einzige Biographie von François Dosse, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2007 sowie auf die Einleitungen folgender Sammelbände, die von Luce Giard herausgegeben wurden: Michel de Certeau, Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse, hg. v. Luce Giard, übers. v. Andreas Mayer, Wien 2006, 7–30 (»Ein nicht vorgezeichneter Weg«) / Histoire et psychanalyse entre science et fiction, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2002 (1987); Glaubens-Schwachheit, 13–27 (»Auf der Suche nach Gott«); L'Étranger ou l'union dans la différence, I–XIII (»Comme première manière d'entrer dans l'œuvre«). Vgl. auch die Einführung von Joachim Valentin, Michel de Certeau, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2009, 97–100.

Klammer seines Werkes bilden.[5] Nach dem Abitur 1943 absolvierte er philosophische und philologische Studien in Grenoble. Gleichzeitig machte er bei einer Gruppe der *Résistance* mit, indem er Nachrichten zwischen Zellen überbrachte, die sich in den Bergen des Jura versteckt hielten. Die Zeit der Besetzung Frankreichs durch Nazideutschland, die mit dem Krieg verbundenen Entbehrungen sowie die zwischen Kollaboration und Widerstand verlaufenden, aufreibenden gesellschaftlichen Gräben stellte die erste von drei existenziellen Krisen dar, die de Certeaus Biographie stark geprägt haben.[6]

Wie viele andere in diesen Jahren, entschloss sich de Certeau 1944, parallel zu seinem Studium in Grenoble, das er 1949 abschloss, Priester zu werden. Nach zwei Jahren in einem Priesterseminar der Sulpicianer in Issy wechselte er 1947 nach Lyon, dem Brennpunkt der *Nouvelle Théologie*. Bereits in Issy hatte er sowohl von der Bewegung der Arbeiterpriester, *Action catholique*, gehört als auch von der *Nouvelle Théologie;* vor allem letztere prägten das Klima seiner theologischen Ausbildunsg entscheidend mit. Bei der erstgenannten Bewegung ging es darum, Priester bereits in der Ausbildung – 1941 entstand das Priesterseminar *Mission de Franc*e und 1943 das Seminar *Mission de Paris* – ganz praktisch mit der Lebensrealität von Arbeitern so nah in Kontakt zu bringen wie möglich und so die gestörte Verbindung zwischen Kirche und Arbeitermilieu durch Priester, die zugleich Arbeiter waren, wieder zu beleben.[7]

Bei der *Nouvelle Théologie*[8] handelte es sich um eine theologische Aufbruchsbewegung in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg, der es um eine Befreiung der Theologie von der scholastischen Überformung durch den Thomismus ging. Ziel war es, die theologische Begrifflichkeit durch Einbindung der historischen Frageweise für ein gegenwärtiges Verständnis aufzuschließen. Das betraf sowohl das Studium der Kirchenväter und die Liturgiewissenschaft als auch die biblische Exegese.[9] Sie enthielt zugleich ein Plädoyer für eine Pluralität theologischer

---

[5] Vgl. Giard, Ein nicht vorgezeichneter Weg, 15 f.

[6] Vgl. Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002, 18. Joseph Moingt, »Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent«, in: Recherches des Science Religieuse 91/4 (2003), 577–587, beschreibt das anders, dazu unten mehr.

[7] Als wichtigste Publikation gilt das Büchlein *La France, pays de mission?* von Henri Godin und Yvan Daniel, erschienen 1943. Vgl. hierzu Dosse, Michel de Certeau, 36.

[8] Vgl. Raymond Winling, Art. Nouvelle Théologie, in: Theologische Realenzyklopädie 24 (1994), 668–675; Albert Raffelt, Art. Nouvelle Théologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), Sp. 935–937. Hauptvertreter dieser Richtung gehörten dem Dominikaner-, vor allem aber dem Jesuitenorden an.

[9] Das Projekt der *Sources Chrétiennes*, begründet von Jean Daniélou und Henri de Lubac 1941, gehört beispielsweise hierher; wie nötig die Erneuerung war, aber auch wie sehr sie sich schon im Gange befand, zeigt sich beispielsweise daran, dass der Leiter des Priesterseminars in Issy, Professor für Exegese, zeitweise ein Lehrverbot bekam, weil er in seiner Vorlesung behauptet hatte, dass es möglicherweise drei Autoren des Jesaja-Buches gäbe. Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 38.

Schulen. Mit diesen Anliegen wurde zunächst ein Streit entfacht, der zu einer prohibitiven römischen Intervention unter Pius XII. führte, welche u. a. den Entzug von Lehrerlaubnissen beinhaltete; unter anderen war Henri de Lubac, Jesuit und ein führender Kopf der Lyoner Gruppe, davon betroffen. Es blieb jedoch nicht bei dem Streit. Es folgte mehr als eine Rehabilitierung: So wurde u. a. de Lubac zu einem Hauptberater beim Zweiten Vatikanischen Konzil und bekam schließlich sogar die Kardinalswürde zugesprochen.

Zu diesem progressiven Seminar in Lyon zog es Michel de Certeau und dort setzte er seine theologische Ausbildung fort. De Lubac wurde sein Lehrer, der ihn sehr geprägt hat und zu dem er trotz der späteren Distanznahme de Lubacs stets eine treue und respektvolle Verbindung hielt.[10] Zu den prägenden Lektüren dieser Zeit gehörte nicht nur Blondels Philosophie der Aktion, sondern auch Leibniz, Marx und deutsche Phänomenologie; auf Seiten der Theologie gehörte unter dem Patristiker de Lubac die intensive Lektüre der Kirchenväter dazu.

In de Certeaus Werk finden sich auch immer wieder reichlich Bezüge zur negativen Theologie, die allerdings öfters nicht entsprechend ausgewiesen werden. Laut Bertrand[11] gibt es nur einen einzigen expliziten Verweis auf Pseudo-Dionysius Areopagita, den Gründungsvater der mystischen Theologie, wenn auch die sachliche Nähe zum ihm an vielen Stellen zu greifen ist. Bertrand erklärt diese Zurückhaltung damit, dass die Mystiker, die de Certeau interessiert haben, die der Neuzeit waren und damit Areopagita nur indirekt über deren Rezeption eine Rolle spielen könnte. Ihn verbinde mit der negativen Theologie sachlich deren Virulenz für das Gespräch mit den kritischen Anfragen an das Christentum. Und in der Tat nimmt de Certeau selbst in diesem Sinne Bezug auf die negative Theologie: als einen Versuch, die kirchliche Sprachkrise auf grundlegende Figuren

---

[10] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 38–45, 75 f. und insbesondere das Kapitel »Un disciple indiscipliné du père de Lubac«, 47–58. Vgl. inhaltlich dazu Johannes Hoff, Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ. Certeau's (Mis-)Reading of *Corpus Mysticum* and the Legacy of Henri de Lubac, in: Inigo Bocken (Hg.), Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel de Certeau, Leuven/Paris/Walpole, MA 2013, 87–109. Übersetzt und aktualisiert wieder abgedruckt unter dem Titel: Mystagogische Zugänge zur Kirche als Leib Christi. Certeaus taktische Relektüre von Corpus Mysticum und das Vermächtnis Henri de Lubacs, in: Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 251–288.

[11] Vgl. Dominique Bertrand, La théologie négative de Michel de Certeau, in: Claude Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque »Michel de Certeau et le christianisme«, Paris 1991, 101–127. Bertrand vertritt überdies die zumindest missverständlich formulierte These, dass de Certeaus enigmatische Weise zu schreiben ihn als negativen Theologen ausweise. Was er damit aber meint, ist die Strategie, die Bewegung des Glaubens als ewiges Neu-Anfangen und Neu-Fragen in Gang zu setzen, also eine gewisse Art von Performanz. Es wird auch immer wieder diskutiert, ob de Certeau selbst Mystiker war, aber auf diese müßige Frage soll hier nicht eingegangen werden. Charles Lock, Michel de Certeau: walking the *via negativa*, in: Paragraph 22 (1999), 184–198, konzentriert sich ganz auf eine Szene aus der Kunst des Handelns und verbindet de Certeaus Analysen des Silesius'schen Wandersmannes auf der letzten Seite mit der apophatischen Theologie.

des Christentums hin durchsichtig zu machen und von diesen Beständen her Antwortmöglichkeiten für die Gegenwart zu entwickeln.[12]

Im Winter 1949/50 entschied sich de Certeau, nach der Erwägung eines Eintritts in den Kartäuserorden, für den Jesuitenorden, verbunden mit dem Wunsch in die Mission nach China zu gehen. Letzterer hat sich allerdings nie realisiert. Die lange Ausbildung zum Jesuiten umfasste auf der einen Seite eine geistliche Formation, die das Studium aszetischer und mystischer Schriften sowie das mehrmalige Durchlaufen der Exerzitien beinhaltete, auf der anderen Seite weitere philosophisch-theologische Studien. Dazu gehörte für de Certeau Anfang der 50er Jahre u.a. eine intensive Hegel- und Marxlektüre. Schließlich wurde er 1956 zum Priester geweiht. In demselben Jahr begann seine Mitarbeit bei der Zeitschrift *Christus*. Unterbrochen wurde seine Mitgliedschaft in der Redaktion 1959/60 durch das sogenannte Terziat, das letzte Jahr der ordensinternen Ausbildung mit dem Zweck persönlicher geistlicher Vertiefung. Anschließend arbeitete er ein weiteres Jahr als Seelsorger und Exerzitienleiter in der Nähe von Paris in einem Einkehrhaus des Ordens. Dorthin hatte man ihn geschickt, um seinen intellektuellen Eifer etwas zu dämpfen. Denn seine 1960 erschienene Dissertation über Peter Fabers *Memorial* – die Edition und Einleitung des geistlichen Tagebuchs eines der ersten Gefährten von Ignatius –, mit der er im Fach Religionswissenschaft in Paris an der Sorbonne promoviert wurde, war in den Augen der Oberen zu ambitioniert und entsprach nicht dem einfachen Büchlein, das sie gefordert hatten.[13]

Die religionsgeschichtliche bzw. -wissenschaftliche Fragestellung prägte sein theologisches Denken bis zuletzt, auch durch die Mitarbeit bei der Zeitschrift »Recherches de Sciences Religieuse« (RSR). Er war der Auffassung, dass das Glauben eine universelle anthropologische Konstante ist. Dessen Entstehungsbedingungen fesselten ihn durchgehend.[14]

Sein Einstieg bei der Zeitschrift *Christus*, deren Co-Redaktion er 1963 übernahm, stand ganz im Zeichen der *Nouvelle Théologie*.[15] Den herausgebenden Mitgliedern des Ordens ging es in der Zeitschrift *Christus,* die bis heute eine vierteljährlich erscheinende Heftreihe sowie Sammelbände umfasst, speziell um eine Wiederschließung ignatianischer Spiritualität, die man als zu verschult und steif wahrnahm. Zu der Wiederbelebung gehörte auch die Betonung der mystischen Dimension des ignatianischen Werkes. In diesem Zusammenhang standen auch

---

[12] Vgl. Michel de Certeau, Expérience chrétienne et langages de la foi, in: Christus 46 (1/1965), 147–163, 162.

[13] Michel de Certeau, Mémorial. Pierre Du Faur de Saint-Jorry, Paris 1960. Zum Dämpfer vgl. Dosse, Michel de Certeau, 71.

[14] Vgl. Moingt, »Respecter les zones d'ombre«, 583. Zur Mitarbeit in der Gruppe von La Bussière seit 1967, die besonders im kollegialen Austausch vertiefte religionsgeschichtliche Forschungen betreiben wollte, vgl. Dosse, Michel de Certeau, 221–240.

[15] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 74. Die erste Ausgabe wurde 1954 publiziert.

die Neueditionen und Publikationen von bislang wenig beachteten Schriften von Ignatius sowie Werken seiner ersten Gefährten. De Certeau war darin nicht nur durch seine Arbeit zu Peter Fabers *Memorial* involviert, sondern auch durch die Edition und Kommentierung des Werkes von Jean-Joseph Surin,[16] ein Jesuit des 17. Jahrhunderts, der eine maßgebliche Rolle in einem Skandal um besessene Ursulinen gespielt hat. Zu ihm hat Michel de Certeau zeitlebens eine besondere geistige Nähe empfunden. Die neue Wahrnehmung der ignatianischen Schriften, darunter vor allem der Exerzitien, waren von großer Bedeutung für de Certeau. Sie wurde für ihn zum Muster des dynamischen Verhältnisses von Ipseität und Alterität, die sein weiteres Denken entscheidend formte und maßgeblich für seinen Ansatz ist.

Die Zeit von den ersten Publikationen Mitte/Ende der 50er Jahre bis 1967/68[17] bzw. 1970/74[18] – die erste Phase – ist geprägt von einem humanistischen Klima gründlicher geschichtlicher Studien im Dienst der Erneuerung des theologischen Denkens und des kirchlichen Lebens. Beide Zugänge, den historischen und den theologischen, sah de Certeau verbunden in der Frage nach einem abwesenden Anderen: Die spezifischen kulturellen »Lokalisierungen« dieses Anderen sichtbar zu machen – im Wissen darum, sie gleichzeitig zu verdunkeln – und dabei gegenwärtige (macht-)politische Konstellationen in der Gesellschaft zu kritisieren, war für ihn die Aufgabe beider Disziplinen. Diesen Anliegen blieb er auch in der zweiten Phase treu, die sich während der 60er Jahre anbahnte und mit einschneidenden Erlebnissen um das Jahr 1967 immer manifester wurde. Sie führten de Certeau in zwei weitere Krisen, aber auch zu neuen intellektuellen Ufern.[19]

1964 trat er der *École freudienne* von Jacques Lacan bei und ließ sich auf die Inhalte und Verfahren der Psychoanalyse ein, wohl auch auf ihre Infragestellung der religiösen Berufung. Lacan gehörte überdies dem Strukturalismus an, eine Sammelbezeichnung für Forschungen verschiedener Disziplinen, die sich innerhalb eines sprachlichen Paradigmas sowohl für die Gesetzmäßigkeiten der symbolischen Ordnung der Kultur[20] als auch die »Produktionsbedingungen«

---

[16] Jean-Joseph Surin, Correspondance, hg. v. Michel de Certeau, Paris 1966. In seinen späteren Studien über Loudun beschäftigte er sich ausführlich mit Surin: Michel de Certeau, La possession de Loudun, Paris (1970) ³2005.

[17] 1967 schied er aus der Redaktion von Christus aus, 1968 erschien sein Büchlein *La prise de parole*, wieder abgedruckt in La prise de parole et autres écrits politiques, Montrouge/Paris 1994. Vgl. zu der Einteilung seines Werkes in zwei Phasen auch Andreas Falkner, »Geschichte verspüren«. Eine Hinführung zu drei Texten von Michel de Certeau SJ, in: Geist und Leben 90/2 (2017), 208–211.

[18] So Jeremy Ahearne, The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief, in: New Blackfriars 77 (1996), 493–504, 493.

[19] Vgl. Moingt, »Respecter les zones d'ombre«, 578–580.

[20] Vgl. Gerhard Plumpe, Art. Strukturalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998), 342–347.

von Bedeutung interessierten.[21] Im Poststrukturalismus wurde dieses Anliegen mit größerer machtkritischer Aufmerksamkeit auf Differenzen und historische Kontingenz weitergeführt.[22] In dem Interesse an der Entstehung von Sinn bzw. dem Mechanismus von »Glauben«, aber auch in dem methodischen Vorgehen anhand binärer Oppositionen sowie dem Fokus auf der Sprache,[23] sowohl als Interpretationsrahmen als auch als konkreter Untersuchungsgegenstand, zeigt sich de Certeau von der (post-)strukturalistischen Fragestellung beeinflusst. So tritt etwa auch Mystik bei ihm als ein »simulacrum«[24] auf, als »Modell« des Forschungsobjektes, dessen Analyse und Beobachtung heuristischen, aber auch innovativen, konstruktiven Wert hat. Die Forschungs*gegen*stände werden in dieser Perspektive als weich und formbar erachtet, die im Schmelzmodus wissenschaftlicher Betrachtung etwas von sich preisgeben, vor allem aber ermöglichen, die gegenwärtige Welt zu verstehen.[25]

Ebenso wichtig waren die Einflüsse der *nouvelle histoire*, einer historiographischen Schule, die um die Zeitschrift *Annales, Économies, Sociétées, Civilisations* entstanden war und im Laufe des 20. Jahrhunderts einen enormen Einfluss in Frankreich gewonnen hat. Hauptsächliche Merkmale, die auch bei de Certeau widerhallen, sind neben einer enormen disziplinären und methodischen Flexibilität und Integrationsfähigkeit die Bevorzugung des Vagen, Schwachen und Marginalisierten gegenüber der klassischen politischen Ereignisgeschichte sowie das Interesse an traditionell abseitigen Gegenständen (Körper, Träume, Visionen etc.).[26]

Zwischen 1966 und 1967 bereiste de Certeau mehrere Länder in Südamerika, 1968 wollte er ganz in die Mission nach Brasilien geschickt werden. In seiner Redaktionsarbeit bei *Christus* verspürte er immer mehr die Notwendigkeit, den gewohnten theologischen Rahmen noch mehr zu weiten, als es in der Erneuerungsbewegung bislang geschah. Dazu kamen persönliche Einschnitte: 1966 fand er seine einzige Schwester Marie-Amélie in dem Pariser Appartement tot auf; 1967 starb bei einem schweren Autounfall seine Mutter, während er selbst ein Auge verlor.

---

[21] Roland Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, in: Kursbuch 5 (1966), 190–196.

[22] Vgl. Robert Launay, Art. Structuralism and Poststructuralism, in: New Dictionary of the History of Ideas, Bd. 5, Detroit u. a. 2005, 2260–2267. Vgl. auch Stanley E. Porter/Jason C. Robinson, Hermeneutics. An Introduction to Interpretive Theory, Grand Rapids, MI, 2011, 165–167.

[23] Vgl. Porter/Robinson, Hermeneutics, 156, die auf die besonders aus der Linguistik von de Saussure entwickelte Einsicht verweisen, dass Sprache auf Differenz beruht.

[24] Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, 191.

[25] Vgl. Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, 192.

[26] Vgl. Robert Deutsch, La nouvelle histoire – Die Geschichte eines Erfolges, in: Historische Zeitschrift 233 (1981), 107–129; vgl. auch die gut lesbare Einführung von Peter Burke, Die Geschichte der Annales. Die Entstehung der neuen Geschichtsschreibung, aktualisiert und mit einem neuen Nachwort versehen, Berlin 2004.

Im selben Jahr verließ er die Zeitschrift, da das Vertrauensverhältnis zwischen ihm und dem Orden hinsichtlich der inhaltlichen Ausrichtung gestört war. Die Infragestellung seiner Identität als Jesuit[27] führte bis hin zu der Frage, ob er den Orden besser verlassen sollte,[28] aber er hat diesen Schritt nie getan, sondern blieb der Gesellschaft Jesu und der Kirche zeitlebens verbunden. Beruflich konzentrierte er sich auf die Mitarbeit in der Zeitschrift *Étude*, ebenfalls ein jesuitisches Magazin, das mehr auf die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Fragen der Politik und Kultur ausgerichtet war, und auf seine Forschungen. Daneben bot er seit 1964 regelmäßig an Pariser Lehrstätten Veranstaltungen an, wurde aber auch aufgrund seiner Interdisziplinarität, die eine Einordnung im akademischen Fächerkanon erschwerte, nicht auf einen Lehrstuhl berufen.

Seit 1968 wurde er aufgrund von Aufsätzen, die die Studentenrevolten betrafen, einem weiteren intellektuellen Publikum bekannt.[29] Damit einher ging jene Öffnung gegenüber anderen Disziplinen und deren Methodik (u. a. Semiotik, Ethnologie, Kulturwissenschaften), die zu einer Charakterisierung seiner Vorgehensweise als »Wilderei« (*braconnage*)[30] und dem Vorwurf der Ortlosigkeit[31] geführt haben. Dagegen wird trotz der Gefahr theologischer Vereinnahmung[32] immer wieder festgehalten, wie sehr die ursprüngliche Frage nach Gott und den anthropologischen Bedingungen des Glaubens in der Moderne, gerade auch in dem Einlassen auf andere, nicht-kirchliche Sprachen, sein Werk prägt.[33]

De Certeaus breitem Interesse entspricht es, dass sein Werk keine systematische Geschlossenheit aufweist, sondern die über 400 Publikationen hauptsächlich in essayistischer Form vorliegen.[34] Selbst die Kapitel der meisten Monogra-

---

[27] Vgl. Moingt, »Respecter les zones d'ombre«, 578 f. Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 414.

[28] Anlass war die Publikation eines Gesprächs mit dem Herausgeber der Zeitschrift *Esprit*, Jean-Marie Domenach: Le christianisme éclaté, Paris 1974. In diesem Büchlein beschreibt er drastisch die schwierige Situation der Kirche in der Gegenwart und greift ihre Funktionäre scharf an. Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 200–211. In den 70er Jahren lebte er nicht mehr in dem Wohn- und Studienzentrum der Gemeinschaft, sondern hatte eine eigene Wohnung in Paris und pflegte einen eigenen Lebenswandel. Vgl. Ulrich Raulff, Wiedersehen mit den Siebzigern. Die wilden Jahre des Lesens, Stuttgart 2014, 110 f.

[29] Versammelt in dem Band: La prise de parole, Paris 1968. Wieder abgedruckt in La prise de parole et autres écrits politiques, Montrouge/Paris 1994.

[30] Giard, Auf der Suche nach Gott, 19.

[31] Vgl. Moingt, »Respecter les zones d'ombre«, 582–584.

[32] So schreibt Claude Geffré in der Einleitung zum ersten frühen theologischen Sammelband über Michel de Certeau: »[I]l [Michel de Certeau] aurait sans doute ressenti comme la pire des disgrâces le fait de devenir lui-même un objet d'étude pour théologiens professionels dans une collection de théologie.« ders., Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque »Michel de Certeau et le christianisme«, hg. v. Claude Geffré, Paris 1991, 8.

[33] Vgl. Giard, Auf der Suche nach Gott, 13–22; Moingt, »Respecter les zones d'ombre, 582; Ward, Certeaus Geschichtsschreibung, 343–363. Marian Füssel betont in seiner jüngsten Einführung in das Werk, wie wenig es auf einen Nenner gebracht werden kann: Ders., Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2018, 15–20.

[34] Vgl. Luce Giard, Bibliographie complète de Michel de Certeau, in: Recherches de Sciences Religieuese 76 (1988), 405–457; vgl. auch: Füssel, Aktualität, 165. Vgl. auch die Website

phien haben den Charakter von Einzelstudien, die er anhand eines bestimmten Themas kunstvoll zusammenfasst. Hierbei tauchen gedankliche Grundfiguren immer wieder auf und werden neu akzentuiert. Dies ermöglicht der Leserin bereits an Ausschnitten das Grundmuster zu erkennen, dessen Rekonstruktion in eigenen Begriffen die produktive Aufgabe jedes de Certeau-Interpreten ist. Diese Aufgabe eröffnet auch die Möglichkeit, mit den eigenen Beobachtungen über de Certeau hinauszugehen und sie über ihren spezifischen zeitlichen Kontext hinaus weiterzuführen.

De Certeaus Werk vermittelt einen aufgrund seines Publikationsstils und des breiten Fächers an Themen und Disziplinen den Eindruck, nicht geschlossen zu sein. Dieser offene Charakter seines Ansatzes ist nicht zuletzt seinem inhaltlichen Anliegen verpflichtet, dem bruchstückhaften Charakter wissenschaftlicher Forschungen selbst Rechnung zu tragen und seine Texte als Gesprächsbeiträge zu sehen, die auf ihre Diskussion und Weiterführung angewiesen sind. Darum finden sich auch immer wieder programmatische Reflexionen auf seinen eigenen Ort als Schreibenden, der auf eine bestimmte Art und Weise seinen Gegenstand konstruiert, ihn wahrnimmt und ihm dabei doch niemals umfassend gerecht wird.

Seit 1969 war de Certeau immer wieder zur Wahrnehmung von Lehraufträgen in die USA gereist und erhielt 1978 einen Lehrstuhl an der Universität La Jolla in San Diego, wo eine kleine Enklave französischer Intellektueller existierte und wo er bis zu seiner Rückkehr nach Frankreich 1984 Kurse auf Französisch und Englisch hielt.[35] In Paris hatte er den Auftrag erhalten, an der École des Hautes Études en Science Sociales dem Fachbereich »Anthropologie historique des croyances (XVIe–XVIIIe siècles)« vorzustehen. Sein Plan war es, eine »Anthropologie des Glaubens« zu schreiben. Allerdings erkrankte er schon im Sommer 1985 an Krebs, starb am 9. Januar und wurde am 13. Januar 1986 beerdigt. An der kirchlichen Trauerfeier in Paris nahmen fast 400 Menschen aus diversen Ländern und intellektuellen Milieus teil. Die Signatur unter seinen Abschied setzte auf de Certeaus Wunsch Edith Piaf: nach der Messe spielte ganz am Schluss ein Plattenspieler ihr »No, je ne regrette rien«.

1.2 *Rezeption*

Die Rezeption seines Werkes erfolgte bislang am umfassendsten in Frankreich und im anglo-amerikanischen Raum, besonders in den Kultur- und Geschichtswissenschaften, aber auch theologisch. In der deutschsprachigen Wissenschaft vollzog sich die Aufnahme seines Werkes in den kulturhistorischen Fächern eher

---

http://www.certeau.de, wo sich eine nicht ganz aktuelle, dennoch hilfreiche bibliographische Seite findet.

[35] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 410–412.

zögerlich. Insgesamt ist aber seit 2005 ein deutlicher Aufschwung zu verzeichnen.[36] Die Übersetzung seines Werkes liegt in Auswahl vor und wird stetig weiterbetrieben.[37] Am breitesten wurde de Certeau im deutschsprachigen Kontext bisher in der katholischen Theologie rezipiert. Hier wurde von Daniel Bogner 2002 die erste Dissertation und zugleich die erste deutschsprachige Monographie über ihn publiziert. Zuvor legte Jeremy Ahearne in seiner »Pionierstudie«[38] einen ersten umfassenden Interpretationsversuch vor.[39] Darin erschließt er das Werk ausgehend vom Begriff der Alterität, den er in den verschiedenen Kontexten der Studien de Certeaus differenziert nachverfolgt, und akzentuiert den kritischen Impuls dieser gleichermaßen ethisch wie ästhetisch relevanten Sensibilität für das Andere.

Bogner stellt den Begriff des Bruchs in das Zentrum seiner theologischen Untersuchung. Er fokussiert auf de Certeau vor allem als Denker der Krise der (sprachlichen) Repräsentation, die sich in der Kirche als Verlust ihrer Glaubwürdigkeit bemerkbar macht, und folgt de Certeau bei der Auslotung heutiger Möglichkeitsbedingungen für glaubwürdiges Sprechen in den Raum des politischen Handelns.

Neben Bogners Arbeit waren die Studien von Johannes Hoff für die vorliegende Auseinandersetzung mit de Certeau besonders hilfreich. Hoff bringt de Certeaus Stimme im religionsphilosophischen Gespräch über Wesen und Kritik (spät-)moderner Auffassungen von Wirklichkeit zu Gehör und erschließt darüber besonders den theologisch-ekklesiologischen Gewinn der Lektüre seiner Schriften.[40] Auch Graham Ward,[41] Frederick C. Bauerschmidt,[42] Joachim

---

[36] Vgl. dazu, mit weiteren Literaturangaben, Marian Füssel, Einleitung: Ein Denker des Anderen, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, 7–19. Inzwischen, zehn Jahre später, ist die Sekundärliteratur stark angewachsen. So Füssel jüngst in: ders., Zur Aktualität von Michel de Certeau, 20, 25 f.

[37] Vgl. zuletzt: Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, hg. u. übers. v. Andreas Falkner, Stuttgart 2018. Der zweite Band der Fable Mystique, herausgegeben von Luce Giard, erschien 2013, die Übersetzung ins Deutsche ist projektiert. Andreas Falkner macht sich verdient um die Übersetzung von geistlichen Aufsätzen vor allem aus der ersten Phase, die in der Zeitschrift »Geist und Leben« veröffentlich werden. Vgl. auch den Beitrag von Claudia Kohli Reichenbach, Spiritualität und Sprache. Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung, in: Ralph Kunz/dies. (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012, 197–207.

[38] Füssel, Einleitung, 10.

[39] Jeremy Ahearne, Michel de Certeau. Interpretation and its Other, Cambridge 1995.

[40] Vgl. exemplarisch Johannes Hoff, Erosion der Gottesrede und christlichen Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich, in: Orientierung 63 (1999), 116–119, 130–132, 135–137; sowie seine jüngste auf de Certeau Bezug nehmende Monographie: ders., The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013.

[41] Graham Ward (Hg.), The Certeau Reader, Oxford/Malden, MA 2000 (die Einleitung stammt von ihm); ders., Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, 343–363; ders., De Certeau

Valentin[43] und Margit Eckholt[44] sind als unter anderen als Theologen und Theologin zu nennen, die die Rezeption seines Werkes weiter vorantreiben. Auf die Bedeutung, die Ward dem Gebet für die Erschließung des Gebets für de Certeaus Werk im spätmodernen theologischen Diskurs zumisst, wurde oben bereits hingewiesen. Diese Arbeit versteht sich als ein Beitrag dazu, Wards Intuition nachzugehen, indem mit dem Gebet eine eigene Interpretationspersepktive auf de Certeaus theologischen Ansatz gewählt wird. Das wurde in der Forschung bislang nicht durchgeführt und lässt auf weitere, noch ausführlichere Bearbeitungen hoffen, die das Œuvre de Certeaus noch umfänglicher wahrnehmen werden.

Ein erster deutschsprachiger theologischer Sammelband erschien 2019, herausgegeben von Christian Bauer und Marco Sorace.[45] Die internationale Rezeption verläuft entlang der disziplinären Vielsprachigkeit und in den Ländern, für die sich de Certeau interessiert oder die er selbst bereist hat; sie erstreckt sich über alle Kontinente.[46]

1.3 Traditionshintergrund. Ignatianische Exerzitien

Im Rahmen seiner Ausbildung im Jesuitenorden hat de Certeau mehrfach selbst die Exerzitien, welche wesentlich die Frömmigkeit und Theologie des Ordens prägen, empfangen und später auch gegeben.[47] Die Verwurzelung seines Denkens in frömmigkeitsgeschichtlichen Arbeiten zu Beginn seiner Laufbahn wurde bereits erwähnt. Im Folgenden wird verdeutlicht, inwiefern die Exerzitien als spirituelle Praxis des Gebets de Certeaus Denken geformt haben. Die Kennt-

---

und die Untersuchung des Glaubens, in: Für eine schwache Vernunft?, 123–140; vgl. Füssel, Aktualität, 180.

[42] Frederick C. Bauerschmidt, »The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology«, in: Modern Theology 12 (1966), 1–26; ders., »Walking in the Pilgrim City«, in: New Blackfriars 77 (1996), 504–518; ders., Michel de Certeau (1925–1986): Introduction, in: Graham Ward (Hg.), The Postmodern God. A Theological Reader, Oxford 1997; ders., Introduction to Michel de Certeau, Theologian, in: Graham Ward (Hg.), The Certeau Reader, Oxford/Malden, MA 2000, 209–213.

[43] Joachim Valentin, Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben und Werk von Michel de Certeau SJ, in: Orientierung 61 (1997), 123–128; ders., Jenseits von Identität und Differenz. Zum theologischen Ertrag des Werkes von Michel de Certeau, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, 239–258. Außerdem macht sich Velantin um die Verbreitung seines Werkes verdient, vgl. das Vorwort zur deutschen Übersetzung von »La faiblesse de croire«: de Certeau, GlaubensSchwachheit, 9–12.

[44] Margit Eckholt, »Der verletzte Wanderer« (Michel de Certeau). »Räume« und »Sprachformen« des Glaubens neu erschließen, in: dies./Roman A. Siebenrock/Verena Wodtke-Werner (Hg.), Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität, Ostfildern 2016, 177–197.

[45] Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019.

[46] Vgl. hierzu instruktiv Füssel, Zur Aktualität, 15–27; 157–160.

[47] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 61–73.

nis der ignatianischen Tradition kann, zumal im evangelisch-theologischen Kontext, nicht einfach vorausgesetzt werden. Deswegen wird sie insofern eingebracht, als sie für die Interpretation der Texte de Certeaus nötig ist. Für eine weitergehende Auseinandersetzung wird jeweils auf weiterführende Literatur in den Fußnoten verwiesen.

a) Die Exerzitien als Grunddokument der Gesellschaft Jesu. Allgemeine Beschreibung

Im Zentrum der 1539 von Ignatius von Loyola und seinen Gefährten gegründeten *Societas Jesu* stehen die Exerzitien bzw. Geistlichen Übungen. Diese sind zunächst ein Text, der 1548 zum ersten Mal publiziert wurde.[48] Er stellt ein Manuale für die eigentlichen Übungen dar, zu denen die Schrift nur anleiten will.[49] Diese Übungen sind eine ursprünglich auf 30 Tage angelegten Zeit geistlicher Erneuerung durch den betenden Umgang mit der Heiligen Schrift und zielen auf eine existenzielle Veränderung des Exerzitanten, d. h. desjenigen, der die Übungen macht, im Sinne einer Ausrichtung auf Gott und Gottes Willen. Die Neuordnung des Lebens kreist immer wieder um die Wahl eines bestimmten Berufs und Lebensstandes. Aber auch nachfolgende Entscheidungen, die jemand zu treffen hat, sollen in den Exerzitien im Sinne der Nachfolge Jesu Christi geklärt werden können. Sie sollen dem Leben als ganzem Gestalt geben, indem sie auch in die alltäglichen Handlungen hineinwirken.[50] Ein wichtiges Übungsmoment ist das Achten auf die eigenen inneren Vorgänge. Dabei gilt es, die verschiedenen Regungen,[51] welche den Übenden bewegen, auf das übergeord-

---

[48] Vgl. Peter Knauer, Einleitung, in: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer, Würzburg ³2003, 9–24.

[49] Auf den Praxischarakter der Exerzitien wird in der Sekundärliteratur unermüdlich hingewiesen.

[50] »Wirkliche Exerzitien sind […] der, wenn auch in einer gewissen methodischen Weise, unternommene Versuch, […] vor Gott eine Entscheidung, eine ›Wahl‹ zu treffen, die man letztlich aus den allgemeinen Prinzipien des Glaubens und der Lebensweisheit allein nicht adäquat ableiten kann, sondern in einer Art Logik existenzieller Erkenntnis im Gebet von Gott und seiner Gnade allein empfängt. [Exerzitien sind] die Wahl der Mittel und des konkreten Weges, wie das Christentum ins uns lebendige Wirklichkeit werde«. Karl Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers (Sämtliche Werke 13), Freiburg 2006, 35–265, 38 f.

[51] Diese »umfassen Gefühle, Stimmungen, Verlangen, Vorlieben, Vorstellungen, Gedanken […] sowie alle Arten von somatischen Impulsen und von außen einwirkenden Faktoren«, die nach Ignatius ihren Ausgang entweder von Gott, dem Bösen oder dem Menschen selbst nehmen und entsprechend in verschiedene Richtungen weisen können. Hans Zollner, Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen »Unterscheidung der Geister« (Innsbrucker theologische Studien 68), Innsbruck 2004, 127 f. Ein hauptsächliches Kriterium für die Wirkung des guten Geistes ist die Zunahme von Trost, innerer Unfrieden hingegen für die Wirkung des Bösen.

nete Ziel der »Ehre und Verherrlichung Gottes«[52] hin unterscheiden zu lernen und entsprechend dieser Unterscheidung zu handeln.[53] Ignatius spricht hier im Rückgriff auf die biblische Tradition von der Unterscheidung der Geister.[54] Die Unterscheidungsfähigkeit nimmt in dem Maße zu, in dem mehr Entscheidungen zugunsten der Regungen getroffen werden, die gemessen am Ziel der »Gleichförmigkeit mit Christus«[55] bzw. des »je mehr«[56] an Glaube, Liebe und Hoffnung höher gewichtet werden als andere.[57] Die Voraussetzung für die Unterscheidung und schließlich das Handeln im »guten« Geist ist allerdings gerade ein Zustand der *Indifferenz*, die die bis anhin gewohnte Differenzierung zwischen »besser« und »schlechter« aufzugeben sucht und sich so neu von Gottes Geist orientieren lassen kann. Festgehalten wird diese grundlegende Indifferenz in dem kurzen, den eigentlichen Übungsanleitungen vorangestellten Text »Prinzip und Fundament« (GÜ 23, 38),[58] in dem Ignatius mit Blick auf die zu treffende Wahl eine grundsätzliche Bestimmung des Menschen vornimmt. Das Erbe Augustins ist in diesem Text deutlich vernehmbar. Da er auch im Zentrum eines der Essays von de Certeau steht, sei er hier der Länge nach wiedergegeben:

> Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen

---

[52] Hier finden zwei Textausgaben Verwendung. Erstens die zweisprachige Ausgabe Haas/Rahner, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg/Basel/Wien 1966. Ihr entstammt dieses Zitat aus GÜ 17, 20. Zweitens die Edition von Knauer, Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer, Würzburg ³2003. Die Nummerierung hinter der Abkürzung GÜ (Geistliche Übungen) im Fließtext beziehen sich auf die internationale Verszählung und die Seitenangabe in Knauer. Vgl. Knauer, Einleitung, 13.

[53] D.h. zunächst innerlich die guten Regungen anzunehmen und die schlechten zurückzuweisen.

[54] Zur Tradition dieser Wendung von Bibel bis zu Ignatius, vgl. Zollner, Trost, 63–118; Michael Schneider, »Unterscheidung der Geister«. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (Innsbrucker theologische Studien 11), Innsbruck/Wien 1983, 20.

[55] Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 19.

[56] Haas/Rahner, Geistliche Übungen, 12 (Vorwort des Übersetzers Adolf Haas).

[57] Vgl. Zollner, Trost, 120: Ignatius »verstand die ›Unterscheidung‹ als ein Mittel, Antworten auf die zentralen Fragen der christlichen Lebensgestaltung zu finden: Wie kann ich den Willen Gottes für mein Leben entdecken? [...] Dazu hat Ignatius in den ›Regeln‹ nicht nur formale Prinzipien einer beliebigen Entscheidungstheorie beschrieben, sondern er hat ihnen – das ist die zentrale These dieser Arbeit – eine klare und unzweideutige theologische Ausrichtung gegeben«.

[58] Vgl. zur Indifferenz auch Lothar Lies, Ignatius von Loyola. Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien, Innsbruck 1983, 11; Stefan Kiechle, Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 17), Würzburg 1996, 186 f.

lösen soll, als sie ihn dafür [!] hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen:
– Gesundheit als Krankheit
– Reichtum als Armut
– Ehre als Ehrlosigkeit
– langes Leben als kurzes;
Und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind. (GÜ 23)

Hier geht es also um die ursprüngliche Geschöpflichkeit des Menschen und die sich daraus ergebende Relationen zur übrigen Kreatur, die an einem bestimmten Ziel ausgerichtet sind. Diese Bestimmung ist deshalb prinzipiell und fundamental, weil sich aus ihr alle weiteren Aussagen und Regeln, die den Menschen betreffen, ableiten lassen. Aufschlussreich in unserem Kontext ist, dass diesem »Fundament« ein weiterer Text vorangestellt ist. Er nimmt die Stellung eines Fundaments des Fundaments ein und enthält eine hermeneutische Regel für das zwischenmenschliche Gespräch.[59] Sie besagt, dass die Grundvoraussetzung für ein gewinnbringendes Durchlaufen der Übungen sowohl für den Begleiter (heute auch: die Begleiterin) als auch den Exerzitanten ist, die Aussagen des Mitmenschen jeweils in bestmöglicher Absicht zu verstehen. Falls sich auf dessen Seite ein Irrtum herausstellt, ist dieser »mit Liebe« zu verbessern (GÜ 22, 37). Im Werk de Certeaus spielt die Dimension der Mitmenschlichkeit und der Gemeinschaft eine zentrale Rolle, auch in Hinblick auf das geistliche, d. h. das durch Gottes Geist bestimmte Gott-Mensch-Verhältnis. Vor diesem Hintergrund weist deshalb die Fundierung des Fundaments durch kommunikationsethische Hinweise im Exerzitienbuch rückblickend eine bemerkenswerte Reihenfolge auf.

Die fundamentale Orientierung des Menschen beinhaltet ein progressives Moment – dem bereits angesprochenen »je mehr« korrespondierend –, das in den ignatianischen Wahlspruch *Omnia Ad Maiorem Dei Gloriam* eingegangen ist und die geistliche Handlungsmaxime des Ordens darstellt. Es geht darum, sich stets an dem zu orientieren, was der größeren Ehre Gottes dient. Einer neueren Interpretation zufolge heißt das, sich dem Wachstum von Glaube, Hoffnung und Liebe unter allen Menschen zu verschreiben mit dem Ziel, »dass Friede und Gerechtigkeit sich für alle durchsetzen«.[60] Das in Ignatius' Schriften immer wieder auftauchende »*magis*« stammt aus dem Konzept einer möglichen Angleichung an Christus. Dabei wird davon ausgegangen, dass Gott in der Menschwerdung diesen Angleichungsprozess ermöglicht und in Gang gesetzt hat. Von daher nimmt die geistliche Progression des Menschen Maß an der ihn stets übersteigenden Liebe, Hoffnung und Glauben Gottes. Für de Certeau spielt

[59] Vgl. Knauer, Einleitung, 23 f.
[60] Stefan Kiechle, Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität, Würzburg 2010, 159.

dieses »Voraussein« Gottes dem Menschen gegenüber – und dass dieser den Menschen von daher immer wieder überrascht und sich ihm neu zeigt – eine prominente Rolle.

Methodisch steht im Zentrum der Exerzitien die Betrachtung biblischer Texte entlang eines thematischen Fadens, der vom Bedenken eigener Sünde über die Situation der Wahl bis zur »Betrachtung, um Liebe zu erlangen« (GÜ 230, 100), verläuft. Diese Situationen bzw. Haltungen des Menschen vor Gott werden vorzugsweise jeweils mit Szenen aus dem Leben Jesu verknüpft, in die es sich imaginativ und kognitiv hineinzuversetzen gilt, um die Geschichte Jesu mit dem eigenen Leben zu verknüpfen. Die *compositio loci* am Beginn einer Meditation, d.h. die Bereitung und das Betreten von Räumen, die einer solchen Verschränkung des Lebens Jesu mit dem eigenen Leben dienen sollen,[61] war für de Certeau ein prägender Vollzug, wie sich beispielsweise an seinem Interesse für Räume zeigt.[62]

Zum Abschluss der allgemeinen Beschreibung der Exerzitien soll noch einmal herausgestellt werden, welche Verbindung zwischen Exerzitien und Gebet besteht. Schnell wird deutlich, dass dies in mehrerer Hinsicht der Fall ist. Bereits in ihrem Basistext »Prinzip und Fundament« ist den Exerzitien das Gebet in Form des Lobes Gottes als Ziel des menschlichen Lebens eingeschrieben. Das Gebet kommt auch als distinkte Form in Vorbereitung und Abschluss einer Schriftmeditation vor, indem gebeten wird um das, »was ich will und wünsche« (GÜ, 48, 49) in Bezug auf die anstehende Betrachtung sowie Dank und Bitte für das in der Meditation Geschehene oder auch nicht Geschehene (vgl. GÜ 77, 57) geäußert werden. Hierzu gehören auch die »Kolloquien«, d.h. das gleichermaßen auf Reden wie Hören angelegte, gesprächsförmige Beten. In der ersten Woche wird z.B. in einer Übung empfohlen, sich Christus am Kreuz vorzustellen und in ein Gespräch mit ihm einzutreten, »wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn« (GÜ 54, 51). Das heißt mittels der existenziell engagierten Imagination anhand des Bibelwortes in ein dialogförmiges, vertrautes Beten zu kommen. Dieses Gebet kann den Menschen so tief ergreifen, dass es

[61] Vgl. beispielsweise GÜ 47, 48. Es geht bei der sogenannten Zusammenstellung darum, »auf der gleichen Ebene bzw. in der gleichen Szene mit Christus« zu sein. Der »gemeinsame Raum« dient als Voraussetzung für den Übenden, sich ganz auf die vorgestellte Szene einzulassen, um damit das biblische Wort für sich lebendig werden zu lassen und im Wort das Wirken Gottes zu erfahren. So Lothar Lies, Bedankte Berufung. Zur eucharistischen Struktur der ignatianischen Exerzitien (Innsbrucker theologische Studien 79), Innsbruck/Wien 2007, 27. Zu einer insgesamt klärenden, evangelisch-theologischen Perspektive auf die Exerzitien vgl. Silke Harms, Glauben üben. Grundlinien einer Theologie der geistlichen Übung und ihrer praktischen Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag« (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 67), Göttingen 2011, 59–86; 217–249.

[62] Vgl. bes. Georg Eickhoff, Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau, in: Stimmen der Zeit 126 (4/2001), 248–260 und jüngst Judith Gruber, Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus, in: Bauer/Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 225–250.

auch die vorbewussten Schichten erreicht, in denen Intuition und Spontaneität angesiedelt sind, die wiederum zu konkreten Handlungen führen.

Einzelne Gebete im Sinne von feststehenden Texten, wie beispielsweise das Vaterunser, prägen die Exerzitien ebenso. Hierzu gehört auch das Gebet *anima Christi*, auf das unten in Kapitel 4 noch ausführlicher eingegangen wird. Ignatius empfiehlt es immer wieder im Kontext einzelner Übungen. Zu den spezifischen Gebetsformen, die gleichwohl einen umgreifenden Horizont haben, gehört auch die Kontemplation im Sinne des Verweilens in der Gegenwart Gottes: sowohl momenthaft, zu Beginn der Schriftmeditationen als Bewusstwerdung des Adressaten des Gebets, als auch im Sinne einer liebevollen Aufmerksamkeit auf die Wirkweisen Gottes in der Schöpfung allgemein und besonders im eigenen Leben. Mit diesen Aspekten des Gebets sind geistliche Gefühlsgehalte wie z. B. Reue, Trost oder Frieden verbunden, die traditionell mit dem Affektion und Kognition umfassenden Gebetsvollzug verknüpft sind.[63]

Schließlich empfiehlt Ignatius explizit drei Weisen zu beten (GÜ 238–258), die einen unterschiedlichen Zugang zu den biblischen Worten eröffnen: Während die erste Weise das Gebet als Haltung der (selbstkritischen) Wachheit beschreibt, geht es bei der zweiten Weise darum, seine Aufmerksamkeit auf einzelne Worte von Gebeten zu richten, z. B. auf das Wort »Vater« im Vaterunser, und sie zu verkosten (vgl. GÜ 2, 28; 252, 104). In der dritten Weise passt man die Gebetsworte dem Atemrhythmus an und erschließt die Bibelworte so auf eine zunehmend den Körper einbeziehende Gebetsweise, die das leibspezifische Verstehen anspricht und ebenfalls auf das übergeordnete Ziel der Exerzitien hinlenkt. Auf noch weitere Differenzierungen des Gebets, die ohne weiteres möglich wären, wird an dieser Stelle verzichtet. Die Beobachtungen zeigen hinreichend, dass es sich bei den Exerzitien um eine bestimmte Form des Betens handelt, die eng mit der Selbstreflexion zusammenhängt. Sie umfasst sowohl Momente des mündlichen Bitt- und Dankgebets als auch der Schriftmeditation, die das Verstehen auf allen Ebenen des Menschen betreffen. Sie sollen dazu führen, nach den Exerzitien weiter zu beten im Sinne der Ausrichtung und Aufmerksamkeit auf Gott in alltäglichen Situationen und entsprechenden Handlungen.

b) Die Exerzitien im Horizont ihrer Interpretationen

Die 500-jährige Geschichte der Exerzitien ist zugleich deren Interpretationsgeschichte – bereits dadurch, dass jeder, der Exerzitien gibt, einen anderen

[63] Exemplarisch sei hier auf eine Studie zu Anselm von Canterbury verwiesen, die umfassend die Verbindung von *ratio* und *affectus* für die Gotteserkenntnis im Denken und Beten aufzeigt. Vgl. Siegfried Karl, Ratio und affectus. Zum Verhältnis von Vernunft und Affekt in den *Orationes sive Meditationes* und im *Proslogion* Anselms von Canterbury (1033/4–1109) (Studia Anselmiana 160), Rom 2014. Für die Devotio moderna, von der Ignatius wie die meisten Theologen der damaligen Zeit beeinflusst waren, vgl. Johanna Scheel, Das altniederländische Stifterbild. Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis, Berlin 2014.

Schwerpunkt in der Anleitung der Übungen und in der Begleitung der Exerzitanten setzt. Im 20. Jahrhundert hat auch die theologische Auslegung im Bemühen um eine neue Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und gelebter Glaubenspraxis einen Aufschwung erfahren.[64] Michel de Certeau war geprägt von der Auslegung von Gaston Fessard, die das Moment der freiheitlichen Entscheidung in den Vordergrund rückt. Um dessen Ansatz besser einordnen zu können, werden zwei andere einflussreiche Ansätze des vergangenen Jahrhunderts knapp vorgestellt.

Der erste ist ein kirchlich-liturgischer Zugang, in welchem die Zusammengehörigkeit des gottesdienstlichen Geschehens bzw. der Dienstgemeinschaft Kirche mit den Geistlichen Übungen herausgestellt wird. Nachdem Erich Przywara den Zusammenhang der Exerzitien mit der Institution der Kirche herausgestellt hat,[65] wurde zuletzt von Lothar Lies in Richtung des Zusammenhangs mit dem kirchlichen Gottesdienst geforscht. Nach ihm stellt das Geschehen der Eucharistie die »innere Einheit« bzw. die »Sinngestalt«[66] der Übungen dar, indem die zentralen Benediktionsmomente von Anamnese (Erinnerung an die Heilstaten Gottes), Epiklese (Herabrufung des Heiligen Geistes), Koinonia (Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und mit Gott) und Prosphora (Hingabe, Darbringung)[67] auch das Geschehen der Exerzitien strukturieren. Dabei schlägt Lies den Weg der gegenseitigen Erhellung ein: Zum einen erläutert er die heuristische Leistung der einzelnen Momente der Eucharistie für die Exerzitien, zum anderen hält er ein tieferes Verständnis der Eucharistie durch die Exerzitien für möglich.[68] Entsprechend der liturgischen Prägung der Interpretation steht für Lies das Gebet im Vordergrund: »Der Exerzitienprozess ist nicht so sehr eine Sache menschlicher Phantasie, obwohl er das auch ist, er ist vor allem Prozess eines Gebetes, in dem der dreifaltige Gott sich mehr und mehr mit dem Exerzitanten verbindet.«[69] Insgesamt lasse sich das »Exerzitiengeschehen« als ein »eucharistische(r) Lobpreis Gottes« verstehen.[70] Besonders betont Lies schließlich die Einbindung von Eucharistie und Exerzitien in den kosmologisch ausgreifenden Erneuerungsprozess sowie die Ausrichtung beider Vollzüge auf den konkreten Dienst an der Welt.[71]

---

[64] Vgl. Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 24.

[65] Inhaltlich geht es hier um die Ersetzung des menschlichen Willens durch den göttlichen, um für Gott völlig verfügbar zu sein. Das spielt sich konkret ab im Leben und Dienst in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie. Vgl. die Würdigung und Kritik bei Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 64–78.

[66] Lies, Bedankte Berufung, 35.

[67] Vgl. ebd., 52.

[68] Vgl. ebd., 453–470.

[69] Ebd., 455.

[70] Ebd., 460.

[71] So fasst Lies die Bitte um die Erkenntnis des Willens Gottes und um die handelnde Ausrichtung an diesem Willen als epikletisches Moment auf. In ihm wird dem Rechnung getragen,

Ein zweiter Ansatz besteht in der existenzialen Interpretation, die sich in Deutschland vor allem mit dem Namen Karl Rahner verbindet.[72] Er entwirft vor dem Hintergrund seiner anthropologischen Transzendentaltheologie die Exerzitien als Befähigung zu einer existenziellen Entscheidung, in der sich erweist, dass der Mensch immer schon auf Gott hingeordnet ist. In der Wahl des eigenen Lebens als eines von Gott geschaffenen und beanspruchten Lebens findet der Mensch zu seiner eigentlichen Bestimmung und damit zu Freude und Ruhe.[73] Der konkrete Anruf Gottes an den Menschen, der ihn zu einer bewussten Verwirklichung seiner Freiheit führen möchte,[74] ergeht Rahner zufolge an den Menschen in den Exerzitien in einer unmittelbaren Inspiration und befähigt ihn zu einer Lebensentscheidung, die sich in weiteren konkreten Einzelentscheidungen auswirkt.[75] Die »Logik der existenziellen Erkenntnis«[76], die den Entscheidungsprozess steuert, beruht dabei wesentlich auf einer Erfahrung des gegenstandslosen Trostes. Damit meint Rahner eine unvermittelte Evidenz des göttlichen heilvollen Wirkens im Menschen, der sich grundlos von Gott angenommen und getröstet fühlt. Der Trost ist gegenstandslos, weil er sich nicht auf einen bestimmten Gegenstand richtet, sondern umfassend ist. Die in diesem Sinne absolute Trosterfahrung ist insofern das Fundament der »existenziellen Erkenntnis«, als sie das Kriterium für alle weiteren Unterscheidungsprozesse darstellt: Nur wenn sich eine Tendenz, sich in einer bestimmten Frage so oder so zu entscheiden, zugleich mit der »Urtröstung des Kernerlebnisses«[77] deckt und damit auch die wesentliche Bestimmung des Menschen mit seiner individuellen Eigenart harmoniert, kann sie als gut, d.h. als von Gott ausgehend, betrachtet werden.[78]

---

dass Gott allein das Gesuchte bewirken kann. In diesem Sinne steht Epiklese in den Exerzitien für die »Wandlung des Exerzitanten« einerseits und »durch seine Tat andererseits auch Wandlung der Welt hin zur Gott verherrlichenden neuen Schöpfung«. Lies, Bedankte Berufung, 464 f.

[72] Folgende Sätze stützen sich vor allem auf Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 79–133.

[73] Freilich führt dieser Weg durch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Sünde, die für Rahner eine zentrale Rolle spielt. Vgl. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 51–76; vgl. in demselben Band die Betrachtungen zur priesterlichen Existenz, 291–305.

[74] Vgl. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 56: »Ignatius erweist sich [..] als Existentialist ersten Ranges. [...] Jedenfalls ist es sehr merkwürdig, daß er [...] die menschliche Freiheit voranstellt [...] und so den Menschen gleichsam von der Freiheit her bestimmt.« Vgl. ebd., 278 f.

[75] Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 97–99. Vgl. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 40.

[76] Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 121 f.

[77] Ebd., 122.

[78] Zu Würdigung und Kritik dieses Ansatzes vgl. Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 127–133.

In eine ähnliche Richtung wie die Rahners geht die »existenzialistische Interpretation«[79] von Gaston Fessard, von der, wie erwähnt, Michel de Certeau besonders beeinflusst war. Gemäß Salin hat Fessard die Auffassungen der Exerzitien als Schulung in einer bestimmten Gebetstechnik oder als Vorbereitungszeit für einen kirchlichen Dienst, die seit dem 17. Jahrhundert (in Frankreich) dominant waren, abgelöst durch ein Verständnis der Exerzitien als Schule der Freiheit.[80] Es geht darum, die getroffene Wahl zutiefst als die eigene zu begreifen, gerade indem sie sich an Gottes Willen orientiert:

> […] because freedom is precisely this: to want as God wants. The French Jesuits […] took over wholeheartedly this view of the Exercises as a process, a ›way of proceeding‹, that enables the birth of the free act. It has become standard and a part of common patrimony of Jesuits in France and everywhere.[81]

Fessard (1897–1878), der wie sein Freund Henri de Lubac zu den Erneuerern des französischen Katholizismus im 20. Jahrhundert zählt, war geprägt von seinen Studien Hegels, Blondels und Teilhard de Chardins.[82] Im Zentrum seines Ansatzes steht die Frage nach der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins, die er in Auseinandersetzung u. a. mit der Philosophie des Existenzialismus und des Marxismus seiner Zeit entwickelt:[83]

> [H]eute (kann) kein erfahrener Geist daran zweifeln, dass das große Problem, welches sich unserer Zeit stellt, dass der geschichtlichen Existenz des Menschen ist. Was ist dieses Geschichtliche, das uns ausmacht? Was ist der Sinn der Geschichte, in die wir eingeschifft sind? […] Von welcher Freiheit handelt sie?[84]

Die Beantwortung dieser Frage läuft auf eine Analyse der freiheitlichen Tat des Menschen heraus, die ihre Zielbestimmung im konkreten Engagement in der jeweils gegebenen geschichtlichen Situation hat.[85] Dazu entwickelt Fessard eine hermeneutische Geschichtsontologie mit drei Ebenen, der jeweils drei Verstehensweisen entsprechen. Der natürlichen Geschichte entspricht ein kausales,

---

[79] Gaston Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola, Bd. 1, Paris 1956, 5.

[80] Vgl. Dominique Salin, Michel de Certeau and the Spirituality of St Ignatius, in: The Way 55 (3/2016), 48–57, 51.

[81] Ebd.

[82] Zur Biographie Fessards vgl. Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 134.

[83] In seiner späteren Interpretation der Exerzitien greift Edouard Pousset, ebenfalls Jesuit, den Ansatz von Fessard auf, mit dem Ziel, dessen Grundgedanken zu erschließen, die durch die abstrakte und komplizierte Terminologie seines Werkes teilweise schwer zugänglich sind. Diesem Buch hat Fessard einen mehrseitigen Brief vorangestellt, in dem er über die Entwicklung seines Werkes und die Widerstände der katholischen Theologie z. B. gegenüber Hegel Auskunft gibt. Hier wird auch sein Pathos für den Freiheitsbegriff deutlich. Edouard Pousset, Lettre du Pere Gaston Fessard, in: ders., La vie dans la Foi et la Liberté. Essai sur les Exercices Spirituels de St. Ignace de Loyola, Paris 1972, 6–10.

[84] Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels, 7 [Übersetzung Johanna Breidenbach].

[85] Vgl. ebd., 9.

mechanistisches Verständnis, das die Naturzusammenhänge zu begreifen sucht. Der menschlichen Geschichte korrespondiert ein sinnsuchendes, final orientiertes Verstehen, das die Ereignisse hinsichtlich ihrer Bedeutung auszulegen versucht. Dieses Streben weist schon auf die dritte Ebene der übernatürlichen Geschichte, d.h. des göttlichen Handelns an den Menschen und an der Welt, hin. Sie stellt das letzte Ziel menschlicher Geschichte und Geschichtsdeutung dar, insofern erst durch die Bezugnahme auf Gott im Glauben die Geschichte absoluten Sinn erhält.[86] Das Verhältnis der drei Ebenen wird, wie bei Rahner, durchlässig-hierarchisch gedacht: indem der Mensch sich geschichtlich selbst verwirklicht, also Verantwortung für seine vorübergehende Existenz ergreift und sie gestaltet, »steht er damit schon – bewußt oder unbewußt – in einer Beziehung zu Christus, der für den christlichen Glauben das einzige Sinnziel der Geschichte ist, da er Mensch wurde, um das Ewige mit dem Zeitlichen zu verbinden«[87].

Vor diesem Hintergrund stellen die Exerzitien nach Fessard vor allem eine Schule der Freiheit dar, in welcher der einzelne Mensch vor Gott dazu kommen kann, eine selbständige Wahl für das eigene Leben zu treffen, die zugleich verwirklicht, dass seine Freiheit eine von Gott geschenkte und beanspruchte ist. Letztlich geht es um das Ergreifen des eigenen Lebens und das Tun des Willens Gottes im Sinne eines Christwerdens. Dieser Aspekt der Prozesshaftigkeit spielt eine wichtige Rolle. Denn es ist nicht so, dass man sich einmal für immer für Gott entscheiden könnte. Vielmehr vermag man zwar durch eine Absage an das eigene Nicht-Sein[88] sich in den Exerzitien anfangshaft für Gott und sein Wirken zu öffnen, aber

> die Umkehr zu Gott ist nicht mit einer einzigen Entscheidung vollzogen, sondern muß in den Dingen des Alltags bestätigt und neu verwirklicht werden. So setzt sich der Prozeß des Christ-Werdens nach den Exerzitien fort und konkretisiert, was in der Taufe vollzogen und in den Exerzitien neu angenommen wurde.[89]

Hier denkt Fessard ganz konkret an den Bereich der Gesellschaftspolitik, in der Geschichte geschrieben wird und in welcher der aus dem christlichen Glauben engagierte Bürger gewinnbringend auf die Regeln zur Unterscheidung der Geister zurückgreifen kann. Sie helfen ihm, einzelne Vorhaben immer wieder der freiheitlichen Wahl zu unterziehen und zu prüfen, ob sie dem Werk Gottes in der Welt entsprechen und es fördern oder nicht.[90] Schließlich sei noch auf einen Aspekt von Fessards Interpretation hingewiesen, der neben der Prozesshaftigkeit und dem gesellschaftlich-politischen Engagement auch bei de Certeau

---

86 Vgl. Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 139 ff.

87 Ebd., 143.

88 Zu diesem Komplex der Abkehr vom Nicht-Sein im Moment der Gegenwart vgl. Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 161–164; Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels, 51–65.

89 Schneider, »Unterscheidung der Geister«, 184.

90 Vgl. ebd., 186 f.

widerhallt, nämlich eine Bemerkung zur Bedeutung der Kirche. Eine diesbezügliche Regel von Ignatius (GÜ 365, 142), die besagt, dass man das Urteil der Kirche in allen Fällen unbedingt anzunehmen habe, legt Fessard so aus, dass er die Notwendigkeit des Urteils anderer in Fragen des Glaubens unterstreicht. Es geht darum, sich nicht an die eigenen Vorstellungen von dem, was man für theologisch richtig hält, zu klammern. Damit erkennt man an, dass man noch kein Christ ist, sondern allererst dazu werden muss. Dafür spielt die Auseinandersetzung mit den Ansichten der Mitchristen eine eminente Rolle, indem sie bei dem Vollzug der eigenen Freiheit deren Ausrichtung begleiten und korrigieren.[91]

Für de Certeau prägten die Exerzitien sowohl seine religiöse als auch seine intellektuelle Arbeit und führten ihn laut Dosse zu einer »Pädagogik des anderen, um jedem dabei zu helfen, seinen eigenen Weg zu finden, über ihn Klarheit zu erlangen und ihm in der Wahl zu folgen. In diesem Sinne ist Michel de Certeau und wird immer tief ignatianisch bleiben.«[92]

2. Das Gebet im Kontext der frühen Arbeiten zur Spiritualität. Begriffsklärungen

Die folgenden drei Texte sind m. W. die einzigen, in denen sich de Certeau eigens mit dem Gebet beschäftigt hat. Sie entstammen der oben genannten »frühen Phase«, zwei von ihnen sind in der Zeitschrift *Christus* erschienen. Sie werden jeweils ausführlich referiert. Im Anschluss erfolgt eine nach thematischen Aspekten geordnete Zusammenschau.

Da sie Teil der Phase seines Wirkens sind, in der sich de Certeau mit geistlicher Erfahrung und Lebensführung auseinandersetzt und Theologie vor allem im Kontext spiritueller Hermeneutik betrachtet, werden nachfolgend Verweise auf entsprechende weiterführende Texte eingefügt.[93] Die grundsätzlichen Über-

---

[91] Vgl. ebd., 178 f. Dieses Bewusstsein der eigenen Urteilsschwäche findet sich bei de Certeau in der Rede von der »Wunde« (*la blessure*) als Ausdruck der fundamentalen Bezogenheit auf die anderen und letztlich auf Gott als den Anderen schlechthin wieder, ohne die die eigene Freiheit nicht zu denken ist.

[92] Dosse, Michel de Certeau, 79. Hier und im Folgenden gilt: Alle Übersetzungen aus Texten de Certeaus, die noch nicht auf Deutsch publiziert sind, stammen, soweit nicht anders angegeben, von mir. Das gilt auch für Texte aus dem Aufsatzband *L'Étranger ou l'union dans la différence*, der zur Zeit der Verfassung dieses Teils der Arbeit noch nicht übersetzt vorlag. Vgl. zur Sache de Certeaus Ansprache in den Exerzitien, die er Jugendlichen gegeben hat, bei Dosse, Michel de Certeau, 72.

[93] Diese sind an verschiedenen Orten erschienen, oft in der Zeitschrift *Christus*. Wichtig ist in diesem Zusammenhang *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Giard wertet es als gute Einführung in sein Werk, nicht nur weil es sprachlich etwas leichter zu erfassen ist als die späteren Texte, sondern auch da es auf der Schwelle beider Phasen angesiedelt ist und sich gegenüber der theologisch expliziten Arbeit wie ein Abschied (»comme un adieu à la particularité d'un monde intellectuel et social«, ebd., VII) ausnimmt und somit beide verbindet.

legungen de Certeaus zur Spiritualität lassen den schwebenden Charakter des Gebets zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit bzw. Station und Aufbruch deutlich hervortreten.

An dieser Stelle sei noch eine terminologische Klärung hinsichtlich der Begriffe »Religion«, »Spiritualität« und »Frömmigkeit« eingefügt. Da die begriffliche Arbeit an diesen Termini weder im Zentrum von de Certeaus Werk steht – anders sieht das für den Begriff der Mystik aus –, noch es das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, in die entsprechende Debatte einen eigenen Beitrag einzubringen, werden diese Termini pragmatisch verwendet. Der Begriff der »Religion« wird – wie alle drei Begriffe aus einer christlichen Perspektive heraus und mit Beschränkung auf das Christentum – im Sinne eines gewachsenen Netzes von Schriften, Lehrsätzen und Praktiken der Gemeinschaften verwendet, die den Glauben an Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, kulturell und historisch relativ realisieren.[94] »Spiritualität« meint die vielfältigen Formen dieser Realisierung, insofern sie vom Heiligen Geist gewirkt werden und den Menschen in seinen passiven und aktiven Daseinsvollzügen auf Jesus Christus ausrichten.[95] Da es also um die praktische Gestalt des Glaubens geht, für die man auch die Wendungen »geistliches Leben« oder »geistlicher Weg« verwenden kann und für die spezifisch ist, dass sie menschliches und göttliches Handeln wohlunterschieden zu verbinden sucht, wird dieser Begriff hier synonym mit »Frömmigkeit« verstanden.[96] Trotz anderer Definitionsversuche, die etwa »Spi-

---

[94] Vgl. folgenden Satz von Christoph Schwöbel, Art. Religion, IV. Religion und die Aufgabe der Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 7 (2004), Sp. 279–286, 280: »Der von christlichen Theologen verwendete Religionsbegriff umfaßt darum immer die Elemente des Kultus und der Deutung der Wirklichkeit unter der Voraussetzung der von Gott selbst gewährten Gotteserkenntnis, die zum rechten Handeln befähigt.« Vgl. zur Überschreitung und Bezugnahme auf die Lebenswelt durch die Religion Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 28–55, bes. 46–55; sowie ders., Rückkehr des Religiösen?, 60–67, bes. 66 f. Methodisch wählt er hinsichtlich der Schwierigkeiten des Begriffs einen ähnlich pluralen Ansatz wie Johannes Figl, Einleitung Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: ders. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 18–80, 62–80.

[95] Vgl. die 6. These der ÖRK-Vollversammlung von 1991 in Canberra: »Spiritualität wurzelt in der Taufe und in der Nachfolge. Durch sie sind wir in das Sterben und die Auferstehung Christi hineingenommen, werden Glieder seines Leibes und empfangen die Gaben des Heiligen Geistes, damit wir ein Leben führen, das in den Dienst für Gott und für Gottes Kinder gestellt ist.« Zitiert bei Hans-Martin Barth, Spiritualität (Ökumenische Studienhefte 2, Bensheimer Hefte 74), Göttingen 1993, 16. Vgl. auch Simon Peng-Keller, Geistbestimmtes Leben. Spiritualität, Zürich 2012, 45–53. Zur Unterscheidung besonders der romanischen und angelsächsischen Begriffstradition vgl. ders., Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care 3 (2014), 36–47, 45 f.

[96] Vgl. Klaus-Peter Jörns, Von der Blutfrömmigkeit zum Leben aus der Gotteskindschaft, in: Werner Zager (Hg.), Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft, Leipzig 2015, 129–148: »Der alte Begriff ›Frömmigkeit‹ hat zwar etwas Haus-

ritualität« im Gegensatz zu Frömmigkeit als Phänomen von Eliten einordnen, dem der ethische Aspekt gänzlich abgehe,[97] scheinen die heute üblichen Begriffsverwendungen einen bedeutungsgleichen Gebrauch im Rahmen dieser Arbeit zu erlauben.[98]

2.1 »Aspekte des Gebets«[99]

In dieser Kolumne, welche zu den allerersten Publikationen von Michel de Certeau zählt, präsentiert er einige »Aspekte des Gebets« unter Rückgriff auf damals aktuelle einschlägige Publikationen.[100] Hier zeigt sich seine essayistische Vorgehensweise, die nicht an einer systematischen Entfaltung des Gebetsbegriffs interessiert ist, sondern vor allem an der Vermittlung aktueller theologischer und philosophischer Einsichten mit den Gebetserfahrungen der Leser unter Rückbezug auf die Frömmigkeitstradition.[101]

Der erste Abschnitt entfaltet das Gebet als einen »Tod vor Gott« (132).[102] Diese Wendung erinnert an das festgeprägte Konzept der *mortificatio,* mit dem besonders in spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen das Absterbenlassen bzw. das Zurücktreten des ichhaften Strebens des Menschen zugunsten der Hingabe an Gott gemeint ist.[103] De Certeau hat diesen für die Frömmigkeitspraxis über lange Zeit zentralen Term von seinen theologischen Studien her und auch von seiner praktischen Ausbildung zum Jesuiten mit Sicherheit gekannt.[104] Er nimmt

---

backenes an sich, drückt aber immerhin aus, dass bestimmte Verhaltensweisen dem Menschen ›frommen‹, also ihm gut tun. In meinem Verständnis spricht ›Spiritualität‹ von der je speziellen Art einer Geisteskindschaft. Reden Religionen von Geisteskindschaft, meinen sie nicht nur Riten, sondern Lebenswege, die zu gestalten und zu gehen uns frommt.«

[97] Vgl. die Referate der Positionen von Ulrich Köpf und seinem Schüler Martin H. Jung bei Bernd Jaspert, Spiritualität oder Frömmigkeit? Beiträge zur Begriffsklärung, Nordhausen 2013, 105–108. Vgl. im Gegensatz die knappen, aber hilfreichen begrifflichen »Abgrenzungen« bei Barth, Spiritualität, 13–15.

[98] Vgl. Jaspert, Spiritualität oder Frömmigkeit?, 107 f.

[99] Michel de Certeau, Aspects de la prière, in: Christus 13 (1/1957), 132–141.

[100] Hier rekurriert er u. a. auf zwei Werke der Jesuiten Johannes B. Lotz (Meditation – der Weg nach innen. Philosophische Klärung – Anweisung zum Vollzug, Frankfurt a. M. 1954) und Hans Urs v. Balthasar (Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955) sowie den orthodoxen Rabbiner André Neher. De Certeau, Aspects de la prière, 132, Anm. 1.

[101] Dieses Vorgehen und das Interesse, »gute Lageberichte abzugeben«, verbindet ihn mit seiner Zeitgenossin Dorothee Sölle, die er m. W. aber nicht gekannt hat. Vgl. von ihr nur: Wir wissen nicht, was wir beten sollen, 104.

[102] Die Belegstellen, die im Fließtext erscheinen, beziehen sich jeweils auf den Text, der besprochen wird.

[103] Zur Begriffsgeschichte und dem Verhältnis von Askese und Mystik vgl. Alois M. Haas, Art. mort mystique, in: Dictionnaire de la spiritualité, Bd. 10 (1980), Sp. 1777–1790; vgl. ebenfalls den prägnanten Eintrag v. Rudolf Mohr, Art. Mors mystica, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 364–365.

[104] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 34, 71. Vgl. zur inhaltlichen Auseinandersetzung den in zeitlicher Nähe erschienenen, um Klärung bemühten Beitrag von de Certeaus älterem Ordens-

dieses Stichwort der geistlichen Literatur auf, um es im Folgenden vor dem Hintergrund seiner Lektüre existenzialistischer Philosophie zu interpretieren.

Zunächst sind bei ihm mit dem »Tod« Erfahrungen der Abwesenheit Gottes im Blick, die sich inmitten und trotz des Gebets einstellen und sich beispielsweise in der Nichterhörung von konkreten Bitten manifestieren. Auch alle anderen Formen des geistlichen Lebens, in deren Kontext das Gebet einen Platz hat und in denen sich die Fülle von Gottes Gegenwart offenbaren soll – die Lektüre der Heiligen Schrift, die Feier der Liturgie und der Gemeinschaft der Kirche – können eine enttäuschende Leere bereithalten. Dann werden sie laut de Certeau für den Betenden zu Zeichen, die dem Zug des Josua um die Mauern Jerichos gleichen: mit Posaunen lärmend umkreisen die Priester und das Volk die Stadt, jedoch ohne hinein gelangen zu können.

Diese Vergeblichkeitserfahrung im Gebet führt den Menschen weiter zur Einsicht in die eigene existenzielle Nichtigkeit. Ihrer wird er im Versagen der Worte und Handlungen im Gebet gewahr; aber zugleich stellt die Konfrontation mit der »universellen Eitelkeit« (*universelle vanité*) (133) im Spiegel des eigenen Selbst einen ersten Schritt hin zu einer angemesseneren Erkenntnis Gottes dar. Sie erschließt nämlich die Größe Gottes, insofern Gott stets die menschlichen Bemühungen »überholt« (*dépasser*) (133), d.h. übersteigt als der je Größere gegenüber jeglichen bedingten Gottesvorstellungen, konkreten Gesten und Worten sowie bewussten Benennungen. Deshalb beginnt mit der Erfahrung der Nichtigkeit und des Unvermögens des Gebets (*impuissance*) eine unentwegte Suchbewegung, »welche, immer dessen beraubt, was sie sucht, nach einem abwesenden Gott seufzt« (134). Erst »im Angesicht seines menschlichen Todes« (*dans le visage de sa mort humaine*) wird sich die Sehnsucht nach einem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht erfüllen (134).

Wie später in den zwei folgenden Essays unterstreicht de Certeau hier also zunächst die Abwesenheit und die Unerfahrbarkeit Gottes, die im schmerzlichen, aber auch produktiven Gegensatz zum Gebet als Tun und Suchen des Menschen stehen. Die Einsicht in die Unangemessenheit des eigenen Betens wird immer wieder als Mortifikation sowie als Enttäuschung der Erwartungen gegenüber Gott erlebt. Dadurch wird die Suchbewegung nach Gott als dem Anderen und je Größeren in Gang gesetzt und in Gang gehalten. Erst im leiblichen Tod wird sich diese Suche vollenden.

In einem zweiten Schritt vertieft de Certeau die Abwesenheitserfahrung und formale Struktur der je größeren Differenz Gottes theologisch durch eine Verknüpfung mit der soteriologischen Grundfigur des Christentums, der Kenosis. Die christologische Deutung der Ohnmachtserfahrung im Gebet beleuchtet

bruder Irénée Hausherr, Abnégation, Renoncement, Mortification, in: Christus 22 (1959), 248–252. Ich danke Andreas Falkner SJ, der im April 2020 verstorben ist, für die Zuverfügungstellung seiner privaten Übersetzung dieses Textes und seine weiterführenden Hinweise.

diese aus einer neuen Perspektive. Gott wurde in Jesus Christus das, was er nicht ist: Mensch. Dadurch rettete er den Menschen, dessen Nichtigkeit er in sich aufnahm, indem er »in sich unsere zerstreute und verlorene Existenz sammelte« (135). In dieser Dialektik von Nichts und Fülle vollzieht sich de Certeau zufolge eine geheimnisvolle Begegnung, »welche die Geburt der menschlichen Person« (135) darstellt. Das Gebet ist der erfahrungsmäßige Ort, wo diese Geburt in der Begegnung mit Gott stattfindet. Unter Verweis auf 2 Kor 8,9 und Phil 2,6–7 fährt de Certeau fort: Indem der Mensch sich der Dürftigkeit des eigenen Betens, in der er seine Nichtigkeit erfährt, bewusst ist und sich aktiv auf sie einlässt – de Certeau beschreibt das als ein Hinuntersteigen (*descendre*) –, findet er in seinem Beten den Gott, der sich selbst arm gemacht hat, um ihm das Leben zu schenken. Insofern wird die Armut des Menschen verwandelt durch die Armut Gottes und die Dürftigkeit seines Gebets lässt sich fortan verstehen als »göttliche Armut« (*pauvreté divine*). Die hilflose Sprache des Gebets entpuppt sich in einem dramatischen Wechsel von göttlichem und menschlichem Passivum als Antwort auf die Initiative Gottes: »Dasjenige [*le langage*, die Sprache], das Gott nicht erfassen kann, ist von Gott erfasst, um uns zu finden.« (136) Diesen Wechsel bzw. Austausch von menschlicher und göttlicher Armut, welche den Dialogcharakter des Gebets inkarnationstheologisch begründen, bewirkt in jedem Gebet der Heilige Geist. Hier geht es de Certeau also um die Präsenz des Geistes, die sich gerade *in* den spröden Gesten und Worten des Gebets vollzieht. Das spitzt de Certeau dahingehend zu, dass das Gebet nur dann richtig in seinem Aspekt als Dialog erfasst wird, wenn es sich von der Vermittlung über bestimmte Dinge (Anliegen, Vorstellungen, Inhalte) loslöst und stattdessen gewahr wird, dass es im Gebet um Gott und den betenden Mensch selbst geht: »Er [Gott] teilt nicht ›etwas‹ von sich mit; er teilt sich persönlich mit (*il se communique personellement*).« (136)

Neuwerdung von Sprache begegnet uns hier als die grundlegende Dynamik des Glaubens an Jesus Christus – Gottes Wirken unter dem Gegenteil wahrzunehmen –, die de Certeau auf die Praxis des Gebets selbst anwendet. Dann werden göttliche Selbstherabsetzung und menschliche Erbärmlichkeit so miteinander verschränkt, dass sich Gottes Abwesenheit als totale Wirksamkeit verstehen lässt. De Certeau formuliert: »Es ist nicht das, dass er nicht da ist! Im Gegenteil, es geht darum, dass er die absolute Initiative ist.« (137) Insofern hat jedes Gebet den Charakter einer Antwort, die sich dieser göttlichen Initiative verdankt. Jedes Beten ist der Essenz nach ein »Amen«, ein »Ja«, das dem »Ja« Gottes zu den Menschen in ihrer ganzen Nichtigkeit entspricht (138). Dann sei es nicht Ausdruck der Nichtigkeit, sondern *der* Ort der dreieinigen göttlichen Fülle und Liebe, die sich durch ihr Gegenteil manifestiert. In diesem Sinne ist das Gebet die Sprache des Wortes Gottes, des Logos (*langage du Verbe*) (139).

Hier ist bei de Certeau die Tendenz zu beobachten, das Gebet als solches als Modus der Anwesenheit Gottes zu verstehen, unabhängig von Inhalt und Situa-

tion. Dieser Gedanke wird uns in der Auseinandersetzung mit der *Mystischen Fabel* wiederbegegnen, wenn die Mystik als eine Vorgehensweise beleuchtet wird, die an der gegebenen Sprache Veränderungen erwirkt. Der Versuchung, damit die Abwesenheitserfahrung Gottes im Gebet hermeneutisch aufzulösen, entgeht de Certeau aber hier dadurch, dass er an der Zweipoligkeit des Gebets festhält:

Gott ist zwar Subjekt des Gebets, bleibt aber auch dessen Gegenüber; er ist in unserer Sprache und gleichzeitig außerhalb von ihr; er antwortet stets dem Gebet, indem er in unserem Beten spricht, und entzieht sich ihm doch (vgl. 141). Gott ist im Gebet nie zu greifen, sondern löst eine Sehnsucht nach ihm aus, die fortgesetzt zum Beten im Sinne einer Suche nach ihm drängt. Man »hat« Gott nicht, wenn man betet. Diese Suche kann und wird notwendigerweise sehr verschiedene Formen und »Sprachen« annehmen, da Gott jede konkrete Form immer wieder übersteigt, ohne dass man auf diese verzichten könnte. Das heißt, dass sich das Beten, die Sehnsucht nach Gott, nur geschichtlich verwirklicht: »Auch ist es [*la prière*, das Gebet] immer dasselbe, wie das [Gebet] Christi, in der Vielheit seiner Äußerungen und seiner Interventionen. Es öffnet die eine und vielfache Zeit in unserer Geschichte mit Gott.« (140)

Zu dieser Geschichte gehören notwendigerweise Personen. Dieser sozialen Dimension der Welt, in der leben, widmet sich de Certeau in einem letzten Abschnitt. Zwei Punkte sind in Bezug auf das Gebet und die Welt von Bedeutung, die de Certeau knapp antippt. Zunächst erinnert er an die priesterliche Funktion des Gebets, insofern es *Fürbitte* für andere ist. In diesem Sinne verwirkliche es zugleich die schöpferische Kraft des Wortes Gottes im Menschenwort, das in der Fürbitte auf die Erfüllung des Reiches Gottes orientiert ist. Sodann wird das Gebet *Arbeit*, insofern dieser weitere Kontext der Weltgestaltung konkreten Einsatz verlangt und sich in bestimmten Handlungen ausprägt (vgl. 140).

In letzterem Sinn fungiert das Gebet wie ein Antriebsmotor für außerhalb des Gebets liegende Aktionen. Die Erneuerung der Welt bedenkt de Certeau im Zusammenhang mit dem Gebet nicht primär als Erhörung durch Gott, der die Fürbitten gleichsam umsetzt. Ihn interessieren offenbar mehr die Aspekte des menschlichen Sprechens und Handelns. Ihre schöpferische Kraft erhalten die Worte von ihrer Ausrichtung, d. h. indem sie für das Reich Gottes bitten. In der *Mystischen Fabel* wird dies unter dem Stichpunkt der »Adressierung« noch einmal ausführlicher entfaltet werden. In verbindlicher Wechselwirkung mit dem Gebet steht der tätige Einsatz für das Reich Gottes.

Dieses Engagement beinhalte zugleich ein Annehmen der Sprache der Menschen, mit denen man zu tun hat, »der Sprache der anderen, die zugleich die [Sprache] Gottes ist« (140). Dem Wort Gottes ist in den vielfältigen Handlungen nur dadurch die Treue zu halten, dass man das Einlassen auf die Sprache der anderen Menschen – was wiederum als *mortificatio* erlebt wird – als Gewinn, als eine Wiederbegegnung mit Jesus versteht:

> [I]ndem sie [die Christen] ihre eigenen Rufe verlassen [...], indem sie in die Rufe des Schmerzes und der Freude der anderen eintreten, finden sie das Gebet Jesu wieder, der sie stets überholt (*dépasse*). In diesem Gebet der anderen wiederholen sie das Gebet Jesu, so wie sie in den Werken, die ihrer persönlichen Sprache fremd sind, die Allmächtigkeit dieses Gebets wiederholen. Je mehr sie sich verlieren, desto mehr sind sie in ihm, vor seinem Angesicht. (140 f.)

Dieses christliche Paradox, das sich im Gebet vollzieht, gilt für den in der Kirche geteilten Glauben insgesamt. So schärft es de Certeau beispielsweise auch in dem Text »Der Fremde« ein.[105] Gott, der in sich selbst Differenz erzeugt und trägt, stiftet als der große Fremde[106] der christlichen Gemeinschaft das Prinzip der Nicht-Identität ein. Er fordert damit die Kirche heraus, sich stets als eine Bewegung zu begreifen, die Gott noch nicht kennt.[107] Prüfstein dieser Haltung ist der Umgang mit den menschlichen Fremden, die in der Lebenswirklichkeit der Kirche das Gruppenbildungsgesetz von Identität durch Abgrenzung zu überschreiten auffordern.[108] Jesus kommt, um die »innere Wahrheit« des Glaubens ans Licht zu bringen, tut dies durch seine Fremdheit, die alarmiert, erschreckt und aufdeckt.[109] So konstatiert de Certeau: »Damit sie [eine innere Wahrheit] sich regt und zeigt, braucht es immer diese Indiskretion des Fremden oder den Anstoß einer Überraschung. Man muss *überrascht* sein, um echt zu *werden*.«[110]

Der Dreischritt des gedanklichen Verlaufs sei abschließend noch einmal herausgestellt. Das Gebet beginnt mit einer Todeserfahrung, d. h. einer Mortifikation angesichts der Unzulänglichkeit der eigenen Worte und der übersteigenden Größe Gottes. Bestimmte Vorstellungen über Gott und die Funktionsweise des Gebets zerbrechen, wenn man Gott inmitten und trotz des Gebets als abwesend erfährt. Diese Todeserfahrung im Gebet wandelt sich durch die christologische Interpretation dieser Todes- oder Armutserfahrung, wie de Certeau auch sagt. Gott selbst hat sich in Jesus Christus arm gemacht, seine Herrlichkeit verlassen und ist Fleisch geworden. Dieses Herausgehen aus sich selbst und das Eingehen in die Geschichte des vergänglichen Menschen ist Ausdruck seiner unbedingten Liebe und Bejahung der ganzen Schöpfung und jeder einzelnen Person. Sie affiziert auch das Gebet, indem sie eine neue Perspektive auf dessen Dürftigkeit eröffnet: Diese wird im Licht der Heilsgeschichte verstanden als Gottes Armut, die unsere spröden und hilflosen Worte in sich aufnimmt und genau

[105] de Certeau, L'étranger, in: L'étranger ou l'union dans la différance, 13–18.

[106] Die Wendung »Der große Andere«, die ich hier abgewandelt verwende, geht zurück auf Lacan.

[107] Vgl. de Certeau, L'étranger, 18.

[108] Vgl. ebd., 14 f.

[109] In diesem Sinne kommt er »wie ein Dieb«: vgl. de Certeau, Comme un voleur, in: L'étranger, 189–205.

[110] »Pour qu'elle s'éveille et se révèle, il faut toujours cette indiscrétion de l'étranger ou le heurt d'une surprise. Il faut être *surpris* pour *devenir* vrai.« de Certeau, Comme un voleur, 200.

darin transformativ wirksam ist. Beten ist von daher als eine Antwort auf ein ihm vorausgehendes, unbedingtes Zusprechen von Gottes Liebe zu verstehen. Das Einlassen auf das Wort Gottes im eigenen Wort, d.h. das Beten des Geistes Jesu Christi im eigenen Beten, hat im dritten Schritt ein neues Sich-Einlassen auf die Welt zur Folge. Der Christ lässt sich auf die Lebenswirklichkeiten anderer Menschen ein und teilt deren Sorgen und Freuden, sowohl im fürbittenden Gebet als auch in konkreten Handlungen. Dieses Engagement kann wiederum als Verlust und Fremde erlebt werden, zugleich aber als ein Wiederfinden Jesu, dessen Werk der Heilige Geist im Gebet und dem daraus folgenden Einsatz für die Welt präsent setzt.

Bemerkenswert ist, dass die Verschränkung von geistlicher Erfahrung und sozialem Handeln unter dem Stichwort des Umgang mit dem Fremden bereits in diesem frühen gebetstheologischen Text von de Certeau zu finden ist: von der eigenen Fremdheitserfahrung, die durch Gott erlöst wird, her fähig und beauftragt zu sein, sich solidarisch auf die Lebenswirklichkeiten anderer einzulassen und ihnen bei ihrem Leben zu helfen und genau darin Christus treu zu sein: »Je mehr sie [die Christen] sich verlieren, desto mehr sind sie in ihm [Christus].« (141) Später wird er diese überschreitende Dynamik auch über die Grenzen der Theologie hinaus ausbuchstabieren, aber sie ist hier schon als Glutkern seiner Glaubens- und Gebetsauffassung anzutreffen.

2.2 »Das Gebet der Arbeiter«[111]

Noch in demselben Jahr, 1957, beschäftigt sich de Certeau erneut mit dem Gebet. Basierend auf Umfragen zum Gebet unter Arbeitern geht er der Frage nach, an welchen Problemen und Bedürfnissen sich die seelsorgerliche Arbeit und spirituelle Unterweisung im Arbeitermilieu orientieren könne. Er möchte damit Verständnis schaffen für die besondere Situation der Arbeiter und Arbeiterinnen und die Bedingungen, denen das Gebet bei Fabrikarbeitern unterliegt.[112]

Ausgangslage für de Certeaus Reflexionen, denen eine Umfrage in einer Fabrik zugrunde liegt, ist die Erfahrung der Arbeiterinnen,[113] durch eine isolierte, minutiös geregelte Tätigkeit im Schichtbetrieb sowohl eine Zerstückelung der Zeit als auch deren Veräußerlichung erleben. Das Gebet ist vor diesem Hinter-

---

[111] Michel de Certeau, La prière des ouvriers, in: Christus 15 (2/1957), 413–427.

[112] Im Sommer 1956, kurz vor Antritt seiner Stelle bei *Christus*, lernte er während eines Aufenthaltes bei einem Priester das Arbeitermilieu im Pariser Vorort Bezons kennen – für ihn eine entscheidende Erfahrung. In einem Brief an de Lubac schreibt er: »Es ist, als ob mir die Schuppen von den Augen fielen und ich Jesus Christus fand, nachdem ich ihn lange und vergeblich dort gesucht habe, wo er nicht ist, in meiner Einsamkeit. Das ›Metier‹ des Pfarrers ist ein merkwürdiges: zu geben, was man nicht hat und so, in diesem Geben, Den zu finden, der immerzu kommt«. Zitiert bei Dosse, Michel de Certeau, 69 f.

[113] Hier von Arbeiterinnen zu sprechen ist historisch korrekt.

grund eingebettet in die allgemeine Sehnsucht nach Innerlichkeit und Sammlung. In Momenten des Luftholens signalisiert das Gebet – so wie jede »geistliche Erfahrung« (416) – einen Schnitt zwischen zwei Welten. Nicht im Sinne eines Dualismus, sondern im Sinne eines relativen Gegensatzes, bei dem sich die »äußerliche Aktivität und das persönliche Leben, die Tätigkeiten des Menschen und seine spirituelle Freiheit« (416) gegenüberstehen. Erneut klingt in de Certeaus Darstellung die personal-existenziale Dimension des Gebets an.

Im Folgenden kommt er auf die praktische Form des Gebets zu sprechen. In einem getakteten Alltag bedeutet die Aussparung einer gesonderten Zeit für das Gebet eine zusätzliche zeitliche Belastung. Die Arbeiter lehnten dies daher ab. Vielmehr kommt bei ihnen das Gebet als plötzliche seelische Bewegungen vor, als Stoßgebete nach der Art von »Funken« (417).[114] Die einzelnen Momente bewussten Gebets, die als erfüllte Zeit erlebt werden, sind dabei Ausdruck einer andauernden inneren Haltung der Sehnsucht und Aufmerksamkeit (*état permanent*, 417). Exemplarischer Ort dieser inneren Haltung und der Stoßgebete ist die Metro – als Massentransportmittel ja ein Inbegriff der Veränderung der Städte im Zeitalter der Industrialisierung –, die de Certeau mit »ambulanten Kirchen« vergleicht, die in ihrem unterirdischen Getöse endlose, von Gott erfüllte »Stillen« mit sich tragen (417).

Ebenso gilt für die Straßen, dass in ihnen unzählige stumme und unsichtbare Gebete zirkulierten. In ihnen manifestiert sich eine Präsenz – das erwähnen die Arbeiter immer wieder –, die ohne den Ausweis bestimmter Formen, Gesten und Worte auskommt. Sie bringt de Certeau unter dem Stichwort der Meditation in Verbindung mit dem Heiligen Geist, dem »Realisator dieser Einigung, die keiner Sprache bedarf«[115] (418), und die er mit dem kontemplativen monastischen Gebet verwandt sieht, d. h. einem Beten, das in einem nicht-mündlichen, bilderlosen Verweilen in der Gegenwart Gottes besteht. Er ist sich bewusst, damit festfügte Vorstellungen über die Kontemplation ins Wanken zu bringen.[116] Auffällig ist, dass er die Notwendigkeit einer Ordnung für das Gebetsleben aber nicht völlig zurückweist. Seiner Vorstellung nach soll dem ungebundenen Gebet durchaus eine verbindliche Regelung von innen her entspringen, in der feste Zeiten dem Gebet gewidmet sind.

Wir halten bis hierhin fest: Im Milieu der Arbeiter stellt das Gebet zum einen eine befreiende Unterbrechung des rigiden Zeitplans dar und ermöglicht gegen-

---

[114] Oder auch Seufzern. Hier ist im Hintergrund die Frömmigkeitstradition zu erkennen, bei der es um die Pflege der Gottesliebe im Alltag mittels kurzer Impulse geht. Vgl. Edmond Vansteenberghe, Art. Aspirations.

[115] »réalisateur de cette union qui n'a pas besoin de langage«.

[116] Für den weiteren Kontext der kirchlichen Aufbruchsbewegung sei exemplarisch verwiesen auf Madeleine Delbrel (1904–1964), deren Laiengemeinschaft mit der Mission de France verbunden war und deren einziges vor ihrem Tod erschienene Buch, *Ville marxiste, Terre de Mission*, in demselben Jahr erschien wie dieser Artikel von de Certeau.

über der außenorientierten, in Einzelschritte aufgeteilten Arbeit eine Besinnung auf die Dimension der personalen Freiheit und Individualität. Zum anderen ist es Ausdruck einer kontemplativen Grundhaltung und vorsprachliche fühlende Aufmerksamkeit auf die Gegenwart Gottes, die de Certeau mit der spürenden Aufmerksamkeit einer schwangeren Frau auf ihr Kind vergleicht (vgl. 419).

Im nächsten Abschnitt legt de Certeau den Fokus auf ein Problem, das ihn auch später immer wieder umtreiben wird: die Diastase zwischen Lebenswirklichkeit der heute lebenden Menschen und der traditionellen Sprache kirchlicher Verkündigung. Er beobachtet zunächst milieuspezifisch, dass die traditionelle kirchliche Sprache den Arbeitern noch schwerer zugänglich ist als anderen gesellschaftlichen Gruppen (vgl. 420). Generell gilt, dass ihnen im Gegensatz zum gebildeten Bürgertum kein reichhaltiger Sprachschatz zur Verfügung steht, aus dem sie schöpfen könnten. Die Vergangenheit, die für andere eine Quelle an Ausdrucksmöglichkeiten darstellt, besteht für sie in jahrelanger physischer Arbeit und ist deshalb nur leiblich präsent. Als solche ist sie nicht formulierbar und darum auch faktisch nicht fixiert. Die einzige Geschichte, derer sich die Arbeiter bewusst sind, so de Certeau, ist deren Extension in die Zukunft hinein, für die sie eine unbestimmte Hoffnung hegen (vgl. 421).

Da sie also keine eigene Sprache im Sinne einer Kultur haben, d.h. eines Geflechtes an Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeiten mittels elaborierter Narrationen, ist es für sie auch schwierig, den Anschluss an eine andere Sprache wie die kirchliche Gebetssprache zu finden. Überhaupt spielt in der Gemeinschaft der Arbeiterinnen die faktische leibliche Nähe eine wesentlich größere Rolle als die abstraktere, verbale Verständigung über die Gemeinschaft. Ein Bewusstsein der Zugehörigkeit wird eher über das physische Zusammensein gebildet. Hier spielt de Certeau wiederum ein Bild von Arbeitern ein, die gemeinsam schweigend in der Metro sitzen und zur Arbeit fahren (vgl. 421). So verbleibt auch die spirituelle Orientierung der Arbeitenden primär innerhalb des Erfahrungsraumes vorsprachlicher Leiblichkeit.

Immer wieder stößt man in den Umfragen auf das Kreuz als das zentrale Symbol des Glaubens, so fährt de Certeau fort, teilweise verbunden mit Aussagen von Arbeitern, die ihre Arbeit selbst als opferndes Gebet verstanden (vgl. 422). In zweifacher Weise greift de Certeau das Kreuz als Symbol des Leidens und der Abwesenheit Gottes auf.

Zunächst in Form einer Analogie: Wie Christus sich leiblich auslieferte für andere, so liefert der Arbeiter seinen Körper aus und verbindet sich damit mit dem Erlösungswerk Christi. Allerdings bringt de Certeau diese Vorstellung nicht im Sinne einer kruden, auch in marxistischer Färbung anzutreffenden Arbeitsmystik ein, sondern im Sinne eines Leidens unter den Bedingungen des wirklichen Lebens, auf deren Überwindung man hoffe, ohne sie gewaltsam zu bekämpfen. Hier verortet er den »sakramentale[n] Aspekt« (423) des Gebets, insofern es im Grunde identisch ist mit dem Vollzug der Eucharistie:

> All das wird durch nichts besser ausgedrückt als dadurch, dass das eucharistische Geheimnis, in dem der Leib ausgeliefert wird für das Heil aller und dem Vater gegeben (*présenté*) wird, dieser Akt des dauernden und stillen Opfers selbst ist, das Gebet Jesu und das Gebet seines Volkes. (426)[117]

Noch stärker als die Erfahrung der Partizipation am eucharistischen Wirken Christi ist im Erleben der Arbeiter jedoch die Kluft zwischen der Misere des Arbeitsalltags und den kurzen Momenten des Gebets und der Hoffnung auf eine erlöste Wirklichkeit. Zu Gott wird von daher als dem Kommenden gebetet. Hier sieht de Certeau den zweiten, eschatologischen Anknüpfungspunkt: Die Welt der Arbeiter zeugt nicht von Gottes Gekommensein, sondern provoziert vielmehr die Bitte um seine Ankunft. Dem Glauben drängten sich hier alttestamentliche Figuren der Verheißung mehr auf als die präsentische Wahrnehmung der frohen Botschaft, für die es in der Lebenswirklichkeit der Fabrik keinerlei Erinnerungszeichen gebe. Wenn Gott dem Glauben hier präsent ist, so de Certeau, dann in der Gestalt des anonymen Arbeiters, des unbekannten Sklaven und überhaupt in der Anstrengung, eine Veränderung zu erwarten und dabei nicht zu resignieren (vgl. 425 f.).

De Certeau schließt mit der Frage, ob es überhaupt ein eigenes »Gebet des Arbeiters« gibt. Nein, lautet seine Antwort darauf. Es gibt nur ein Gebet, nämlich das Gebet Jesu Christi bzw. dasjenige, welches in seinem Geist vollzogen wird, das »eine und ewige Gebet«[118] (427). Doch ist es gerade dieses *eine* Gebet, das sich nur kontextabhängig verwirklicht. Partikularität und Universalität werden bereits in diesem frühen Aufsatz in ein ausgewogenes Verhältnis gebracht, in dem sich die Seiten gegenseitig dialektisch bedingen. So ist auch das Gebet der Arbeiter, das sich durchaus in seinen sozialgesellschaftlichen Prämissen spezifizieren lässt, Teil der kirchengeschichtlichen Vielfalt, in der das Gebet auftritt. Insofern führt der Versuch, das »Gebet der Arbeiter« zu verstehen, stets zurück auf das Gebet der Kirche. Das Gebet der Kirche zu verstehen bedeutet jedoch, es in seinen konkreten Gestalten wahr- und ernst zu nehmen.[119]

Folgende Punkte seien in der Charakterisierung des Gebets, wie de Certeau sie hier vornimmt, im Rückblick noch einmal hervorgehoben. In der Auseinandersetzung mit dem nicht-kirchlichen Milieu der Arbeiter spielt wie im ersten be-

---

[117] »Finalement, rien n'exprime mieux tout cela que le mystère eucharistique, dans lequel le corps livré pour le salut de tous et présenté au Père est l'acte même de l'offrande silencieuse et continuelle, prière de Jésus et prière de son peuple.«

[118] »la seule et éternelle Prière«.

[119] Insofern lässt sich der Einschätzung von Dosse widersprechen, dass sich hier vor allem ein Interesse an der Einheit der Institution bekunde, verstärkt durch die hegelianische Prägung. Zwar liegt der Schlussakzent des Aufsatzes auf der Zugehörigkeit des Gebetes der Arbeiter zum Gebet der Kirche, aber hier bahnt sich wie im ersten Aufsatz doch die heterologische Auffassung mindestens an, nach der sich die Kirche ihrerseits an dem orientieren muss, was wirklich passiert in der »Welt«, um sich selbst treu zu bleiben und zu verstehen. Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 80 f.

sprochenen Aufsatz die Erfahrung der Abwesenheit Gottes eine wichtige Rolle, hier jedoch unter dem Vorzeichen der emphatischen Wahrnehmung einer konkreten Situation. In deren Interpretation ist das Thema der Sprache – als Chiffre für ein Netz verbaler Ausdrucksmöglichkeiten – ebenso zentral wie das Thema der leiblichen Erfahrung. Der Entfremdung der Arbeiter von der kirchlichen Tradition begegnet de Certeau mit verschiedenen theologischen Interpretationsvorschlägen, unter denen wiederum eine bestimmte christologische von besonderer Bedeutung ist: die Wirklichkeit der Fabrikarbeiter verweist auf Gottes Präsenz in der Gestalt des leidenden Gottesknechts, der in der Solidarität mit der anonymen Masse als ein Niemand und Jedermann anwesend ist und gerade so die Hoffnung auf eine heilsame Veränderung der Strukturen und des eigenen Lebens verkörpert. Das wortkarge bis wortlose Gebet der Arbeiterinnen nimmt entsprechend meist die Form des Stoßgebets oder der wartenden Hoffnung an.

Auffällig ist weiterhin, dass eine Hinwendung zur Geschichte und zu den materiellen Bedingungen gesellschaftlichen Lebens mit einem Fokus auf die leibliche Dimension der Gemeinschaftsformen der Arbeitenden einhergeht. Damit verbunden ist die Konzentration auf das zirkulierende, trajektorische Moment dieses Lebens:[120] die Aufmerksamkeit auf Arbeitswege wie die Metro wird später von de Certeau in der *Kunst des Handelns*[121] wieder aufgegriffen. Deutlich ist hier das Bemühen de Certeaus spürbar, die Lebenswirklichkeit der Arbeiter zu verstehen, die aufgrund der Dominanz des Leiblichen für theoretisch-hermeneutische Versuche eine besondere Herausforderung darstellt. M. E. ist es eine Stärke seiner Beschreibung, die leibliche Dimension des Gemeinschaftslebens der Arbeitenden in den Vordergrund seiner theoretischen Annäherung zu stellen. Ohne eine starke leibphänomenologische These im Hintergrund liefert er vor allem eine Beschreibung des leiblichen Lebens der Arbeiter und lotet es in verschiedenen theologischen Deutungen behutsam aus.

2.3 »Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten«[122]

Der dritte Aufsatz, erschienen sieben Jahre nach den ersten beiden, stellt sicherlich den wichtigsten unter den Gebetsessays dar; nicht nur, weil er der sprachlich kraftvollste unter ihnen ist, sondern auch, weil er Eingang gefunden hat in den posthum erschienenen Sammelband *Die GlaubensSchwachheit*, der grundlegende christentumstheoretische[123] Texte in gegenwartsdiagnostischer

[120] Vgl. Dosse, Michel de Certeau, 80.

[121] Vgl. Michel de Certeau, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 209–214, bes. 212.

[122] In: de Certeau, GlaubensSchwachheit, 33–40. / L'homme en prière, cet arbre de gestes, in: Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste 28 (1964), 17–25. Wieder abgedruckt in: La faiblesse de croire, 13–24.

[123] Der Begriff soll aber keine systematischen Erwartungen wecken. »Christentumstheoretisch« soll zum Ausdruck bringen, dass es thematisch um das heutige Christentum geht und dass

Hinsicht versammelt. De Certeau widmet sich hier dem Gebet vor allem in seiner leiblichen[124] Dimension. Er rekurriert darin auf Einsichten, die sich bereits im ersten und zweiten Gebetstext fanden. Die Ausführungen zur Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes im Gebet sowie dessen Einbettung in geschichtliche und kulturelle Räume spielt er hier anhand von Geste und Geist durch.

Er geht auf die leibliche Dimension ein, indem er zunächst auf die raumgestaltenden Gesten und Gegenstände achtet, die mit dem Gebet verbunden sind. Er beginnt mit der Feststellung, dass das Gebet »paradox« (33) sei, insofern die Gebetsgesten, die mit ihm verknüpften Affekte und rituellen Gegenstände eine auf den ersten Blick problematische Festlegung des unendlichen Gottes bedeuteten. Er bezieht sich damit auf die Zeit und Raum transzendierende Universalität Gottes, welche das religiöse Handeln an bestimmte Gesten und Orte innerhalb der immanenten Ordnung zu binden sucht. Ist »Gott alles« (33), muss dieses Ansinnen, durch festgelegte Formen und Räume eine besondere Gottesnähe zu schaffen, scheitern.

Diese Einsicht steht auch am Anfang des Versuchs, über *die* geistliche Erfahrung zu schreiben.[125] Die Unmöglichkeit, geistliche Erfahrung systematisch zu erfassen, veranschaulicht de Certeau an der nächtlichen Gebetsübung der Wüstenväter. Sie verharren in einer Geste, die zutiefst symbolisch ist: sie stehen nachts mit ausgestreckten Händen gegen Osten, »aufrecht wie Bäume«, und erwarten schweigend – de Certeau spricht von der wortlosen »Mühe ihres Begehrens« (*labeur du désir*)[126] – den Sonnenaufgang. Wenn dieser kommt, so trifft er die Erwartungen der Wartenden voll und zugleich nicht,[127] denn die Nacht kann den Tag nicht antizipieren, und doch partizipiert der mit Sehnsucht Betende anders an dem Vorgang, der ohne sein Zutun stattfindet. Es herrscht also ein relativer Bruch zwischen dem Ersehnten und der Erfüllung, die wie der Sonnenaufgang die ganze Landschaft verändert, in der man sich befindet. Es ist die Betende, die dafür Augen hat.

Das Gebet verändert demnach die Wahrnehmung des ganzen Rahmens, innerhalb dessen sich die Etappen und Räume des geistlichen Lebens aufbauen und vollziehen. Das Gebet steht damit nicht nur manifest am Anfang der Texte de Certeaus, sondern hat auch eine prinzipielle Bedeutung, die sich weiter ver-

---

sich darin die religionswissenschaftliche und theologische Perspektive verschränken. Einige Ergebnisse der Lektüre dieses Aufsatzes und des später analysierten *Vom Körper zur Schrift* sind vorab publiziert in: Johanna Breidenbach, Nur für Anfänger. Das Gebet zwischen vager Geste und bestimmtem Geist, in: Bauer/Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 347–372.

[124] Die leibphilosophische Unterscheidung von Körper und Leib spielt hier keine Rolle. Es geht jedenfalls um dessen Bestimmungsbedürftigkeit und mediale Funktion im Prozess der sprachlichen Bezugnahme auf die Welt.

[125] Vgl. de Certeau, L'expérience spirituelle, in: L'étranger, 1–12.

[126] Beide Zitate: L'expérience spirituelle, 3.

[127] Vgl. ebd.

deutlichen lässt, wenn man das Gebet analog des Textes »Prinzip und Fundament« im Kontext der Exerzitien betrachtet.

An anderer Stelle beschreibt de Certeau mit Peter Faber die Exerzitien insgesamt als eine »Weise des Vorangehens«,[128] deren heterologischen Ausgangspunkt der Text »Prinzip und Fundament«[129] bildet. Dieser Text drückt de Certeau zufolge die grundsätzliche Sehnsucht nach Gott aus, die an sich völlig unbestimmt ist. Die Exerzitien leiten dann in kleinteiligen Übungen und Anweisungen dazu an, eigene Erfahrungen zu machen und konkrete Entscheidungen zu treffen. Diese laufen aber immer Gefahr, dem Missverständnis zu unterliegen, durch unlautere oder fremde Motive beeinträchtigt zu werden und durch Fixierungen falsche Geltung zu beanspruchen. »Prinzip und Fundament« hat, so de Certeau, durch seine schöpfungstheologische Ausrichtung demgegenüber die Aufgabe, dem Exerzitanten zu helfen, seine basale Sehnsucht zu artikulieren und so den ganzen Raum der möglichen Richtungen zu eröffnen, in die Gott einen Menschen ziehen kann.[130] Insofern stellt dieser Text für alle, die bereits eine Vergangenheit haben, d.h. eine Reihe von Entscheidungen bereits getroffen haben und entsprechend auch bestimmte Vorstellungen von Gott und seinem Willen besitzen, einen »Vorgang der Enthauptung, der Entblößung« dar, indem er das eigene Verlangen wieder »außerhalb jeder Bestimmung« versetzt.[131]

Insofern mit dem Gebet die Unmöglichkeit, Gott zu »erreichen«, verbunden wird, stellt es einen ebensolchen »Nullpunkt«[132] dar, zu dem immer wieder zurückzukehren ist.[133] Von dort lässt sich das gegenständliche Beten und alle anderen Praktiken und Formen des geistlichen Weges ausrichten an dem Gott, der unfassbar viel größer ist als alle »Erkenntnisse oder religiösen Aktivitäten«, als alle »Zeichen oder Objekte«.[134] An dieser Stelle findet sich erneut das Motiv des Todes im Sinne der *mortificatio* aus dem ersten Gebetsaufsatz.[135]

Im vorliegenden Text *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten* löst de Certeau das Paradox, dass man nur bedingt auf den Unbedingten Bezug nehmen kann, jedoch nicht auf, etwa indem er eine vermeintliche unvermittelte, wort- und körperlose Form des schweigenden Gebets empfiehlt. Er hält fest, dass die

[128] Michel de Certeau, Der Sehnsucht Raum geben. Oder das Fundament der Geistlichen Übungen, übers. v. Andreas Falkner, in: Geist und Leben 89 (2016), 92–100 / L'espace du désir ou Le »fondement« des Exercises Spirituels, in: Christus (1973), 118–128.

[129] Vgl. oben 1.3.1.

[130] de Certeau, Der Sehnsucht Raum geben, 94.

[131] Beide Zitate ebd., 95.

[132] Ebd., 97.

[133] Vgl. Michel de Certeau, Die Tage nach der Entscheidung. Die »Bestätigung« im geistlichen Leben, übers. v. Andreas Falkner, Teil II, in: Geist und Leben 89 (4/2016), 428–432, 432; Teil I: Geist und Leben 89 (3/2016), 317–327 / Les lendemains de la décision. La »confirmation« dans la vie spirituelle, in: Christus 14 (1957), 187–205.

[134] Beide Zitate de Certeau, Der Sehnsucht Raum geben, 94.

[135] Vgl. de Certeau, L'expérience spirituelle, 8.

Begegnung mit Gott, welche das Gebet suche, sich notwendig durch ein Medium, einen Körper vermittelt. Er spitzt diese grundlegende, offenbarungstheologische Einsicht zu in der Formulierung, dass die »Bedeutung des Paradoxons« für das Gebet folgende ist: »Die Geste ist Geist.« (33) Mit anderen Worten: die Geste, als körperlicher wortloser Vollzug, spricht und stellt damit eine Versöhnung der Dialektik von Bedingtheit und Unbedingtheit in Aussicht.

Im Folgenden versucht de Certeau nachvollziehbar zu machen, wie es dazu kommt, dass die Geste Geist ist. Zunächst geht er einzelnen Gesten des Gebets nach und verbindet mit ihnen lokale Präpositionen der gesuchten Gottesbegegnung: Stehen (Gott ist darüber), Sitzen (Gott ist darinnen), sich Niederwerfen, Knien und Tanzen (Gott ist davor), Handlungen und Gesten der Hände (Gott ist sowohl drinnen wie draußen). Allen Gesten ist gemeinsam, dass Gott sich in ihnen gleichzeitig gewährt und entzieht. Das Gebet ist daher in seinen vielfältigen gestischen Ausdrucksformen zwar »Antwort auf den göttlichen Anruf«, aber es »bleibt unvollendet« (34). Das Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit ist für de Certeau von zentraler Bedeutung. Indem er die Gesten im Gebet als Vermittlung von Gegenwart und Abwesenheit, von Partikularität und Universalität, von Bedingtem und Unbedingtem interpretiert, gelangt er zu einer Formulierung der Präsenz Gottes im Gebet, die zugleich Gottes Alterität gegenüber dem Gebet festhält. Dem entsprechen auf Seiten des Menschen sowohl die Gewissheit von Gottes Nähe als auch das Moment des erwartungsvollen Begehrens,[136] das sich auf den richtet, der noch fehlt. So heißt es am Ende einer Betrachtung der Hände:

> Die Hände tragen in sich eine Erkenntnis der Alltagsdinge [...], sie besitzen die Fähigkeit, das zu sagen, wofür der Intellekt die Worte noch nicht oder nicht mehr findet. Sie umgreifen nur die Leere, und doch ist das, was sie bezeichnen, nicht eine Abwesenheit, sondern ein Sehnen (*aspiration*) oder eine Gewissheit des Glaubens. (35)

Das Beten besteht also in diesem Sehnen, das sich auf den richtet, der noch fehlt und gerade darin gewiss ist. In der Deutung als Zeugen des abwesenden Gottes werden die leiblichen Gesten sprechend und setzen Gott als Ersehnten präsent. Das ist die gebetstheologische Pointe des Aufsatzes, die de Certeau im Folgenden auch in Hinblick auf die grundsätzliche Dimension des Gebets sowie dessen Verankerung in der Frömmigkeitsgeschichte entfalten und christologisch begründen wird.

Zuvor betont de Certeau jedoch noch einmal die vermittelnde und die konstruktive Funktion des Gebets. Das Moment der Vermittlung zwischen Sprache

---

[136] In anderen Texten ist der zentrale Begriff, den de Certeau für diesen Zusammenhang verwendet, *désir*, auch wenn in diesem Essay auch *aspirer* und Derivate kommen. Hier wird progmmatisch mit »Begehren« übersetzt, weil die erotische Dimension der Gottesbegegnung für den Mystikforscher de Certeau zentral ist. Vgl. hierzu, aber auch weiterführend zum »Körper«, Hoff, Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ.

und Geste zu unterstreichen ist deshalb nötig, weil die eben referierte Betrachtung der Hände die Vermutung zulässt, dass die Eigenlogik leiblichen Verstehens und Kommunizieren authentischer ist als der worthafte Ausdruck. Diese Richtung andeutend formuliert de Certeau, dass das Denken »der Geste der Hoffnung oder der Entsagung doch immer ungleichwertig« sei (36). Deswegen gehe es schließlich so:

> [...] es kommt der Tag, da die Worte fehlen, weil sie sich erschöpft haben: Der Betende hat keine – oder nur noch ganz schlichte – Worte mehr [...], von lebendiger Liebe erfüllt wie von einem Atemhauch [...] ein Lispeln des Herzens im Schweigen des Körpers. (36)

Hier erscheint die zunehmende Körperlichkeit und damit das Schweigen – das dem innerlichen »Lispeln« folgt – als Zeichen einer zunehmenden Intimität und Authentizität des Betens, verbürgt durch immer größere Wortlosigkeit.[137]

Doch eben dabei bleibt de Certeau nicht stehen. Vielmehr hält er fest, dass im Verhältnis von Geste und Wort keines die führende Verifizierungsinstanz ist, sondern sie sich in ihrem Zusammenspiel beide ins Recht setzen. Sie brauchen sich: die Geste das Wort, damit sie nicht zur manipulierbaren und manipulierenden, scheinbar aus sich selbst heraus verständlichen Autorität, sprich: zu Magie wird; und das Wort braucht die Geste, den Leib und seine ganze Wirklichkeit, damit es geschichtliche Bestimmung und Konkretisierung erlangt und nicht in der eigenreferenziellen, letztlich bedeutungslosen Abstraktion verbleibt (vgl. 37). Wenn beide zusammenkommen, entstehen »gestische Metaphern« (39), wobei de Certeau hier auch die mit dem Gebet verbundenen Gegenstände vor Augen hat. Er meint, dass Gegenstände wie Gesten in ihrer stummen physischen Materialität doch sprechen können.

Darin liegt auch das konstruktive Moment des Gebets: Wenn es gelingt, mit den Dingen zu beten, baut sich mit ihnen die eigene Weltordnung des Glaubens auf und bettet den Betenden ein in eine »kosmische Situation«: »Seine [des Beters] Zugehörigkeit zu dem gewaltigen Puzzle, das nach einer geheimnisvollen Ordnung gefügt ist, gibt dem Betenden einen Platz an einem Punkt einer mystischen Geographie, in der jeder Ort des Gebets ein ›Zentrum‹ ist.« (39) Es ist bezeichnend, dass de Certeau den Aufbau dieser Weltordnung, deren Horizont vormals den Kosmos umgrenzte, in der Situation der Gegenwart mit ihrer Pluralisierung und Privatisierung des Horizonts in die Praxis des Gebets verlegt. Wie im ersten Aufsatz tut er dies jedoch nicht melancholisch eingefärbt, als ob die Wirklichkeit Gottes sich nur und gerade noch im Gebet fände, sondern er betont die Alterität Gottes und damit, dass Gott dem Betenden Gegenüber bleibt.

[137] Im Hintergrund ist hier die biblisch inspirierte, seit den Anfängen christlicher Gebetsliteratur wirksame Vorstellung zu erkennen, dass das Schweigen eine Gott angemessenere Weise des Betens sei. Die Begründungen dafür sind vielfältig. Vgl. Kunz, Schweigen und Geist, 272–281; 338–343; 388–393 et passim.

Das wird im Folgenden noch einmal deutlich. Haben wir bis jetzt die Vermittlung von Bedingtem und Unbedingtem in der einzelnen Gebetsgeste nachvollzogen, gilt es nun, de Certeaus nächsten Schritt zu verstehen. Wie Leib und Wort bringt er auch die Gebetsäußerungen, seien sei gestisch oder worthaft, *untereinander* in ein Angewiesenheits- und Verwiesenheitsverhältnis: »Keine der Gebärden genügt« (36), sondern sie müssen, bereits in sich selbst bewegt von der Abwesenheit und Anwesenheit Gottes, grundsätzlich als Schritte verstanden werden, die diese paradoxale Struktur für das Gebet als Ganzes wiederholen. Das Stehen vor Gott, der »darüber« ist, genügt nicht, sondern ebenso nötig ist das Sitzen in Gott und all die anderen Gesten, um auch in diesem übergreifenden Sinn deutlich zu machen, dass das Gebet Gott nie »hat«, obwohl es so intim und differenziert auf ihn Bezug nimmt. Damit lässt es sich mit dem Gespräch (*un discours de gestes*, 17) vergleichen, bei dem auch nie ein Wort genügt. Auch »Kette« ist ein Wort, das Certeau in diesem Sinn gebraucht. Die Einsicht, dass die Schritte je für sich »Negationen jeder einzelnen Station« (37) sind, schärft ein, dass Gott nicht da ist, »sondern anderswo, immer noch weiter fort, in anderen Worten gesagt, in anderen ›Gebärden‹ empfangen« (37).

Die Angewiesenheit des Gebets auf die Vielfalt seiner Formen, die ständig auf einander verweisen und darin auf Gott den Anderen schlechthin bezogen sind, machen de Certeau zufolge die fundamentale Zirkularität des Gebets aus. Diese ist allerdings nicht statisch, sondern dynamisch und in gewisser Weise auch durchaus progressiv zu denken. Für die Veranschaulichung des Zirkels erinnert de Certeau sowohl an den Altar mit den umstehenden Liturgen als auch, wie im ersten Text, an den alttestamentlichen Bericht der Belagerung und Umschreitung Jerichos.[138] Dies eröffnet gegenüber dem zwischen Entzogenheit und Präsenz schwingenden Gang des Gebets eine dritte Dimension, nämlich die der Eschatologie.[139] Das, was sich im »Stadtinneren«, in der Mitte des Zirkel, befindet, ist

[138] Der »Fall der Mauern« ist für Nikolaus von Kues eine Metapher für das Zusammentreffen der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Zu den »Berührungspunkten« zwischen diesen Autoren vgl. Johannes Hoff, Berührungspunkte. Ein Trialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, 317–342, bes. 333–342.

[139] In dem genannten Text zur geistlichen Erfahrung zeichnet de Certeau deren Struktur ebenfalls in drei Etappen, auch wenn sich deren Anordnung leicht verschieden darstellt. Auch hier ist die Pointe, dass allen religiösen Zeichen zwar ein Bezug zum Ausgangspunkt eingeschrieben ist, sie diesen aber nicht angemessen repräsentieren und den Abstand nicht zu überwinden vermögen. Deswegen sind sie aufeinander als Hinweise für dieselbe, nicht mehr zu greifende Sache angewiesen. Diese Sache – de Certeau spricht vom »texte primitif« – erhalte seinen Sinn gerade durch die Überholungen der einen Auslegung durch die andere, die gravierende Unterschiede im theologischen Ansatz mitbeinhalten. Die Etappen von bestimmter Nähe und leerer Abwesenheit bilden einen Weg, eine Pilgerreise, die de Certeau auch hier in Verbindung bringt mit der alttestamentlichen Gestalt des Josua vor Jericho. Nur in dieser Bewegung beständigen Aufbruchs erwächst ein Glauben, der die Differenz zum Ursprung und zu den anderen in der Ausrichtung seiner Sehnsucht zu ertragen und fruchtbar zu machen vermag. Vgl.

Gottes Geheimnis selbst, sein »überseiendes Sein (τὸν ὑπερούσιον)«,[140] um es mit den Worten des Gründervaters der mystischen Theologie zu sagen, der hier im Hintergrund zu erkennen ist, und an welchem das Gebet letztlich orientiert ist. Gottes Geheimnis gilt es im todverfallenen Körper betend zu umkreisen, bis sich Gott der »Seele in einem auferstandenen Körper ganz schenken wird« (38). Bis es so weit ist, »darf nichts mit dem wahren Objekt des Gebets identifiziert werden« (39). Für den Christen richte sich jeweils der Blick auf Jesus Christus, »den Lebendigen« (39), der seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt keinen Ort mehr in dieser Welt hat. Diese Ausrichtung auf den entzogen präsenten Gott nennt de Certeau auch den »mystischen Sinn« des Gebets. Dessen Kreuzung mit der »physischen Ausrichtung« (40) mache eben das Paradox des Gebets aus, das jetzt erst, mit dem Verweis auf Jesus Christus, als »›Paradox des Erbarmens‹«(40) erkennbar wird, insofern Gott durch seine Inkarnation in dieser Welt die Bewegung hin zu ihm ermöglicht hat: »Gott begegnet mit der Sprache seiner Menschheit den Händen, den Gesichtern und Körpern, die er auf sich hin ausrichtet und die den seinen antworten.« (40)

Bevor er diesen Gedanken zum Schluss des Aufsatzes noch einmal aufnimmt und in seiner ganzen Tragweite heraushebt, führt de Certeau eine weitere Perspektive auf die Diskursivität des Gebets als »Kette aus Gesten« ein, indem er die menschliche Gebets*gemeinschaft* thematisiert. Diese erstreckt sich über Jahrhunderte und ist analog zu dem Gottesverhältnis des Gebets verfasst: So »[w]ie sein Körper zu Gott sagt, was sein Verstand nicht auszudrücken vermag, so sagt er von den Menschen, was sein Gedächtnis nicht bewahrt; als [...] ›Tempel des Heiligen Geistes‹ (1 Kor 6,19) ist er auch Reliquiar des Menschen« (40). Nicht nur die einzelne Gebetsgeste und ihr Gesamt als Schritte auf einem Weg, sondern auch die Gemeinschaft der Betenden muss also in jener Dynamik des Begehrens begriffen werden, die durch Negation und Position das Gebet bestimmt. Damit verknüpfen sich die Ebene des Gottesbezuges und der menschlichen Sozialität, hier der Gemeinschaft der Betenden.

Das Paradox der gewährenden und sich entziehenden Begegnung mit Gott im Gebet und die Verschränkung mit der Dialektik von Leib und Wort bringt de Certeau in der folgenden Formulierung auf den Punkt: »[V]on den Wörtern zu den Gesten vollzieht sich ein Übergang, der ebenso notwendig ist wie der Übergang von Geste zu Geste: sie sind alle Momente des Weges, auf dem Begegnung und Entzug aufeinander folgen.« (37)

DE CERTEAU, L'expérience spirituelle, 5–7; zum Motiv der Pilgerreise vgl. GIARD, Einleitung in L'étranger, X, sowie SALIN, Michel de Certeau and the Spirituality of St Ignatius, 54.

[140] Hinsichtlich des Dreischritts von Entzogenheit, Affirmation und Überbietung sei an das Grunddokument negativer Theologie, die Mystische Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita erinnert. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie, eingel. u. übers. v. Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, 76 (c. II; 1025,1 A) / Corpus Dionysiacum, Bd. II, hg. v. Günter Heil/Adolf Martin Ritter, Berlin/New York 1991, 145.

Wenn dieser Weg zu Ende ist, so schließt de Certeau mit der Schilderung einer überlieferten Begebenheit der Mönchsväter, ist es möglich, eine Auflösung des Paradoxons von Anwesenheit und Abwesenheit zu denken. Die Erzählung berichtet: Altvater Antonios besuchte den Einsiedler Paulus. Er sah ihn beten, sah aber bald, dass Paulus tot war. De Certeau zitiert: Da »›begriff er, dass der Leichnam des Heiligen, da er noch immer den Dienst der Geste vollzog, noch immer zu dem Gott betete, für den alles lebendig ist‹« (40).

In diesem Zitat, mit dem der Text endet, ist die Körperlichkeit des Gebetsvollzuges auf die Spitze getrieben, insofern der Tod die absolute Abwesenheit jeglichen worthaften, geistigen Referenzrahmen bedeutet, in die der Beter sich bewusst einbetten kann. Jetzt ist sein Gebet vollständig von jeder Intention losgelöst. Sie drückt sich zwar im toten Körper noch aus, ist aber der Kontrolle des Betenden völlig entzogen. Damit tritt im Tod die christologische Bestimmung des Paradoxes des Gebets vollständig in Kraft, laut der Gott der Lebendige das Gebet bewirkt und auf sich ausrichtet. Den Menschen, die unter irdischen Bedingungen beten, bleibt bis zu ihrem Tod nichts anderes, als sich jenem Gang der einzelnen Schritte anzuschließen und ihn immer wieder zu vollziehen. Es kommt aber letztlich nur darauf an, als was die Geste oder das Wort im Gebet in Gottes Augen erscheint, für den »alles lebendig ist« und für den der stumme, tote Körper beredt ist. Das ist ein entscheidender Gedanke, den wir unten im Zusammenhang mit der Suche nach einem neuen Resonanzkörper der Kirche wieder aufgreifen werden.

Drei zentrale Punkte der Gebetsinterpretation dieses dritten Essays seien noch einmal benannt. Erstens ist das negativ-theologisch fundierte Begehren zu erwähnen, das in seiner Spannung zwischen Erwartung und Empfang des entzogen Anwesenden den Herzschlag des Gebets ausmacht. Unklar bleibt dabei, ob die Erklärrichtung auch andersherum funktioniert, so dass zugespitzt nicht nur gelten würde, dass das Gebet Begehren ist, sondern auch, dass Begehren Gebet ist. Diese negativ-theologische Fundierung sichert zweitens die nichtreduktive, sondern umfassende Beschreibung des Gebets als gesprächsförmig. Dies wird nicht im Sinn von »Gott redet und wir antworten« verstanden, sondern als Verwiesenheit der einzelnen Gesten aufeinander, die das Gebet als zu beschreitenden Weg auf Gott hin versteht. Das zentrale biblische Bild hierfür ist das Umkreisen der Mauern Jerichos. Drittens sei das christologisch verankerte Paradox des Gebets genannt, das darin besteht, dass Gott den Betenden allererst ins Beten versetzt, ihn auf sich hin ausrichtet und sein Beten versteht, auch wenn der Mensch schon gestorben ist. Den Rahmen dieser Beobachtungen bildete die Dimension der Leiblichkeit des Gebets. Dass die Geste spricht, verbürgt die Geschichtlichkeit und Freiheit des Gebets wie der Betenden: Es bildet sich aus in dem Geflecht der Lebenswelt, in dem die Sphäre dinglicher Objekte und soziale und kommunikative Lebensvollzüge ineinandergreifen, und führt zugleich in die Freiheit von der religiösen Fixierung auf bestimmte Objekte oder Vollzüge. Denn

die Sprache bricht die vermeintliche Selbstverständlichkeit der Geste auf, ordnet sie ein und deutet sie im Zusammenhang, kurz: eröffnet in Bezug auf leibliche Vollzüge, die dazu neigen, sich zu ritueller Dominanz zu verdichten, die Freiheit der Interpretation.

Deutlich wurde in diesem Aufsatz die vermittelnde Funktion des Gebets sichtbar: zwischen Leib und Wort bzw. Geste und Geist und zwischen Bedingtem und Unbedingtem antwortet das Gebet auf Gottes Nähe und ersehnt ihn gleichzeitig als den noch Fremden. Diese Vermittlung prägt auch die Gebetsformen und -traditionen untereinander. Sie brauchen sich gegenseitig, um auf den allem menschlichen Bemühen fremd bleibenden Gott bezogen zu bleiben. Insgesamt ist dies als ein Hinweis für die Bestätigung der These zu werten, die eingangs formuliert wurde: dass die von de Certeau in seinem breiten Werk in vielen unterschiedlichen Perspektiven entworfene Programmatik des Begehrens nicht nur im Gebet wurzelt, sondern auch, dass er am Gebet die heterologische Struktur des Glaubens modelliert, die sich wie ein roter Faden durch seine Texte zieht. Im Folgenden wird dies weiter zu eruieren sein.

2.4 Fazit

Nach dem ausführlichen Referat der drei Texte im Zusammenhang der geistlichen Schriften folgt an dieser Stelle eine Rekapitulation. Zur Sprache kommen vier wesentliche Punkte: die Erfahrung von Nichtigkeit, die christologische Fundierung und die Diskursivität des Gebets sowie dessen leibliche Verankerung. Gemeinsam ist diesen Punkten die Fremdheitserfahrung Gottes im Gebet, die den Betenden in seine Nähe ruft und zugleich ein verändertes Verhältnis zu sich selbst und zur Welt eröffnet.

Der *erste Punkt*, die Erfahrung von Nichtigkeit, meint zunächst, dass das Gebet nichts zu bringen scheint. Gott wird vom Menschen als abwesend und fremd erlebt und der Versuch, durch das Gebet in seine Nähe zu gelangen, scheitert. Besonders drastisch wird diese Erfahrung im Kontext der Arbeiter deutlich, die unter der Zerstückelung der erlebten Zeit leiden, die keinen Raum für Innerlichkeit lässt. Jedoch nicht nur aufgrund der Rationalisierung der Lebensumwelt, in der Gott keine »Stelle« erhält, lässt de Certeau in allen drei Aufsätzen seinen Gedankengang mit der negativen Erfahrung der Nichtigkeit des eigenen Gebets beginnen.

Das Motiv der Nichtigkeit verknüpft de Certeau auch mit dem leiblichen Tod, was bereits im ersten Aufsatz anklingt und im dritten durch die Thematisierung am Schluss besonderes Gewicht erhält. Die *mortificatio*, die de Certeau als Einsicht in das eigene religiöse Unvermögen akzentuiert, vollendet sich mit dem leiblichen Tod als dem ultimativen Ende menschlicher Möglichkeiten, oder anders herum: der leibliche Tod ragt als die fundamentale Erfahrung religiösen Unvermögens bereits in das Leben hinein. Erst auf der Basis dieses Nicht-

könnens wird das Gebet als Gabe Gottes deutlich. Denn zum einen wertet de Certeau diese Erfahrung theologisch zwar als Hinweis auf die je größere Größe Gottes, der sich allen religiösen Bemühungen, ihn zu erfassen, entzieht. Als der je größere Gott wird er von allen menschlichen Kommunikationsbemühungen verfehlt. Zum anderen bringt er sie aber in Verbindung mit der christologischen Fundierung des Gebets, d. h. der Selbstentäußerung Gottes in Geburt und Tod Jesu Christi, durch die Gott ein Gespräch mit dem Menschen eröffnet. Transformierend wirkt Gott also bereits am Gebet selbst, indem er in den Vergeblichkeitserfahrungen des Gebets die Möglichkeit eröffnet, dessen Armut als von Gott unterfangen zu verstehen.

Damit ist bereits der *zweite Punkt* angesprochen. Die Fleischwerdung bildet das Gegenwicht zu der Akzentuierung der Abwesenheit oder überragenden Größe Gottes und stellt den positiv-affirmativen Pol bzw. die berechtigte Rede von der Nähe des Vaters dar. Im zweiten Aufsatz zum Gebet der Arbeiter kommt de Certeau in diesem Zusammenhang auch auf die Möglichkeit zu sprechen, das Gebet als Partizipation am fortgesetzten Erlösungswerk Christi in der Welt zu verstehen. Mit der Inkarnation ist der eschatologische Horizont der Vollendung verbunden und bildet ihren gegenüberliegenden Pol. Im Gebet sind beide integriert, wenn man es auf die Hingabe Jesu am Kreuz, seine Auferstehung und erwartete Wiederankunft hin auslegt. Die Inkarnation bzw. Kenosis begründet das Gebet als ein Gespräch zwischen Gott und Mensch in dem Sinn, dass Gott durch die Menschwerdung absolute Initiative übernommen hat und jegliches Sprechen als Antworten begriffen werden muss wird. Es ist dieser Wechsel in der Wahrnehmung des eigenen Sprechens von einem rein aktiven Tun hin zu einem aktiv-passiven Empfangen, der die Abwesenheitserfahrung Gottes radikal verändert, indem er die eigene Armut als Ort von Gottes Fülle verstehen lässt. Indem die Beterin merkt, dass sie ihr eigenes Sprechen empfängt, wird sie geöffnet für das Wirken Gottes, der sich in den menschlichen Erfahrungen von Schwäche und Unzulänglichkeit auffindbar gemacht hat.

Im dritten Aufsatz wird diese Dialektik in eine interdependente Dynamik des Weges überführt, die de Certeau an Gebetsgesten und partikularen Formen im Einzelnen und im Ganzen festmacht: sie müssen jeweils als Schritte auf einem Weg verstanden werden, die sich ständig selbst überholen und aktualisieren. Nur so kann das Gebet dem Anspruch gerecht werden, sich an Gott zu wenden und sich deswegen selbst immer wieder hinter sich zu lassen. Dieser *dritte Punkt*, die Diskursivität des Gebets im Sinne der Verwiesenheit seiner konkreten Formen auf einander, die die Kette der Tradition bilden, begründet auch das Interesse de Certeaus daran, eine jeweils gegenwärtige Situation und ihre soziopolitischen Bedingungen wahrzunehmen – wie *im Gebet der Arbeiter*. Es geht um die konkreten Umstände, unter denen in einer Fabrik gebetet werden kann. Hier äußert sich seine Bereitschaft, sich auf bestimmte geschichtliche Situationen einzulassen und sich im theologischen Verstehen von ihnen orientieren zu lassen.

Der Kern der Struktur, die das Gebet ausmacht, ist die viatorische Dynamik, die nie bei einem Ausdruck oder einem Konzept stehen bleibt, sondern fortschreitet. Das bedeutet, nicht eine Form oder ein Gebetsverständnis als das angemessenste herauszuheben, sondern ihre Verwiesenheit aufeinander insgesamt als Wegzeichen auf den je größeren und fremden Gott hin zu verstehen. Zwischen den Polen der Affirmation und Negation eröffnet sich so im Beten ein schwingender dritter Weg, der nicht nur für die Sache des Gebets, sondern auch für eine Theologie aus dem Gebet heraus fruchtbar ist. Auf der Basis einer grundlegenden Bevorzugung der apophatischen Anlage der Theologie und einer kenotischen Christologie macht de Certeau die viatorische Struktur theologischer Erkenntnis stark: deren Einsichten sind temporär und lokal bedingt und deswegen nur beschränkt gültig. Grundsätzlich sind sie außerdem an die primäre Unerkennbarkeit Gottes gewiesen. Deswegen haben die Aussagen der Theologie primär den Charakter von Auslegungsangeboten, die zwar auf die zentralen Inhalte des Glaubens wie die Inkarnation und das Kreuz rekurrieren, aber dabei keinen argumentativen Stellenwert gewinnen. Eine solche Theologie, wie sie de Certeau betreibt, verfährt darum auch konkret und phänomenbezogen und ist nicht in erster Linie an begrifflicher Präzision und systematischer Kohärenz interessiert, sondern sucht ein vertieftes Verstehen des Gegenstandes eher durch eine meditierende Auslegung zu gewinnen, die besonders auch auf den Körper und dessen Artikulationen aufmerksam ist.[141]

Damit ist als *vierter Punkt* die Dimension des Leiblichen genannt. Der Leib des Einzelnen bildet die Schnittstelle zwischen der Gott-Mensch-Relation und dem sozialen Gefüge, in das der Mensch von Geburt an eingelassen ist. Hier beschreibt de Certeau einen Weg, der vom Gebet, in dem sich durch Christus die Transformation der eigenen Schwäche ereignet, hin zu den anderen verläuft. So wie Gott im Gebet das eigene Erleben stört und befremdet, indem er die menschliche Armut und seine Fülle in ihr Gegenteil verkehrt, so begegnen uns andere Menschen in ihren fremdartigen Weisen zu leben und zu glauben. Indem man sich auf sie einlässt wie auf Gott im Gebet, werden die Begegnungen mit fremden Menschen zu Begegnungen mit Christus. Hier kann man sehen, wie das Gebet das heterologische Programm de Certeaus, das unten ausführlicher zur Sprache kommen soll, vorbildet. Da Gott sich bereits im ureigenen Tun des Glaubens als der Fremde gibt, ist auch die Kirche in ihrer apostolischen Sendung an die Fremden bzw. die entfremdete Mehrheitsgesellschaft gewiesen.

Im zweiten Aufsatz ist die Dimension des Leiblichen vor allem in der Erfassung der Art der Gemeinschaftlichkeit im Arbeitermilieu präsent. Prägnant ist hierfür das Bild der Arbeiterinnen und Arbeiter, die mit der Metro zur Fabrik

---

[141] Dies wurde besonders am dritten Aufsatz deutlich. Noch einmal sei an das Diktum Wards erinnert, dass de Certeaus Theologie vor allem von dem pendelnden Ort des Gebets aus zu erschließen sei. WARD, Certeaus Geschichtsschreibung, 361.

fahren. Das Bewusstsein zusammenzugehören wird nicht, wie im bürgerlichen Milieu, über eine Metakommunikation anhand eines literarisch bestückten Horizonts gebildet, sondern leiblich vermittelt. In die stumme Stofflichkeit des gemeinsamen Lebens zeichnet sich das Beten ein, als gemurmeltes Stoßgebet oder vorsprachliche Kontemplation. Die Metro wird zu einer ambulanten Kirche, in der unsichtbar und unhörbar gebetet wird.

Im dritten Aufsatz wendet sich de Certeau explizit dem Gebet aus Gesten zu und entwickelt hieraus – unter stellenweiser Bezugnahme auf den Essay über das Gebet der Arbeiter – das Konzept der Gebetsgesten als *Diskurs*, programmatisch am Anfang festgehalten in dem Satz: Die Geste ist Geist. Der Eigensinn leiblicher Vollzüge im Gebet wird mit den grundlegenden theologischen Einsichten des ersten Aufsatzes verknüpft. Die Andersheit Gottes einerseits, seine Barmherzigkeit andererseits, die ihn Mensch werden ließ, eröffnen einen Weg, auf dem einen das Begehren antreibt, Gott und den anderen Menschen wirklich zu begegnen. Indem die Betende Formen und Worte aus der Tradition für ihr eigenes Gebet in Anspruch nimmt, ist sie Teil der Gemeinschaft der Betenden, die weit in Raum und Zeit zurückreicht. Auch in diesem Sinne verbindet uns der Leib mit den anderen Menschen, und bildet mit ihnen eine »Kette«, die aus differenten Gliedern besteht.

Am Ende dieser Zusammenfassung können wir festhalten, dass de Certeau eine durch und durch dynamische Auffassung vom Gebet hat. Er zeichnet es als einen Prozess stets erneuter Hinwendung zu Gott. Gottes Fremdheit mit seiner Barmherzigkeit ins Verhältnis zu setzen, verändert heilvoll unsere Erwartungen und unser Verständnis vom eigenen Beten. Diese fortgesetzte Transformation hat auch Auswirkungen auf die Einstellung und das Handeln in Bezug auf andere, fremde Menschen. Nicht zuletzt wird die leibliche Verwobenheit in den Zusammenhang der Geschichte betont, die zu einer Bereitschaft schlichter Solidarität führt.

Das Bild, das de Certeau in zweien der Aufsätze für diesen Prozess des Gebets entwirft, ist ein viatorisches: das Umkreisen der Mauern Jerichos im Zug des Volkes. Es bleibt ein Kreisen, ein Schreiten in Gemeinschaft, das stets den vorhergehenden Schritt voraussetzt, um ihn zu überholen. Das Ziehen ist zugleich ein Zugehen auf den eigenen Tod, der sich als Grenze und Fremdheit schon inmitten des Lebens, auch in Bezug auf die religiösen Vollzüge, bemerkbar macht. Im Gebet wird der Mensch in der Orientierung an dem fremden Gott immer weiter für die Lebensrealität anderer Menschen geöffnet. Das ist die Chance der Transformation, die das Gebet beinhaltet.

Ziel dieses Abschnitts war, eine Vorstellung von der Gebetskonzeption de Certeaus zu erhalten. Das transformative Potential des Gebets trat dabei deutlich hervor, sowohl in Bezug auf den Glauben an Gott und das Verständnis des eigenen Betens als auch mit Blick auf die Unvoreingenommenheit gegenüber den Lebensbedingungen, in denen gebetet wird. Das sich daraus ergebende viato-

rische Modell des Gebets begründet de Certeau theologisch in der je größeren Größe Gottes, der sich in der Inkarnation auf die Menschen und die menschliche Geschichte eingelassen hat. So hat er dem Menschen einen Weg eröffnet, auf dem die partikularen, kulturell geformten Ausdrucksformen des Gebets jeweils auf den einen Gott als den verweisen, der fehlt und wieder erwartet wird.

In dem nun zu besprechenden Buch tritt die theologische Perspektive demgegenüber in den Hintergrund und kommt erst in Kapitel 4 wieder vermehrt zur Sprache. Die *Mystische Fabel* verklammert die beiden Kapitel, zwischen denen sie steht, indem sie die Krisenwahrnehmung der Gottesrede historisch fundiert und besondere Aufmerksamkeit auf die erneuernde Kraft der Sprache der Mystik legt.

3. Die »Mystische Fabel«

Die *Mystische Fabel*[142] stellt im Gesamtwerk de Certeaus laut Bogner neben *Die Kunst des Handelns* und *Das Schreiben der Geschichte* einen dritten Zentraltext dar. Nicht nur, weil er inhaltliche Schwerpunkte bündelt[143] und hauptsächliche Interpretationsperspektiven[144] integriert, sondern auch weil er in methodischer Hinsicht eine »Blaupause« seines Werkes darstellt.[145] Obwohl sie sich werkgeschichtlich eher am Ende befindet, soll sie hier vor den Texten besprochen werden, in denen sich de Certeau explizit dem Christentum der Gegenwart zuwendet.[146] Denn obwohl es sich um eine religionshistorische Arbeit handelt, verhandelt de Certeau in ihr aktuelle Fragestellungen. Umgekehrt vermag seine Interpretation der Mystik bei der gegenwärtigen Suche nach Möglichkeiten der Erneuerung religiöser Rede Impulse zu liefern.[147] Das Gebet dient auch hier als Fokus der Auseinandersetzung.

[142] Michel de Certeau, La fable mystique I. XVIe–XVIIe siècle, Paris 1982. Die mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert, übers. v. Michael Lauble, mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Frankfurt a. M. 2010. Im Folgenden MF, Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich auf die deutsche Ausgabe.

[143] Bogner, Nachwort, in: MF, 491–532, 507, macht drei zentrale Themen aus: Verkörperung, Ambivalenzen der Machtausübung und das Verhältnis von Institutionalität und Individualität.

[144] MF, 10 f.: Vier dieser Perspektiven bilden den Rahmen der »Quadratur der Mystik«: Erotik, Psychoanalyse, Historiographie und die Fabel (Mündlichkeit und Fiktion). Zur Konvergenz von psychoanalytischer und mystischer Fragerichtung vgl. ebd., 15–19; vgl. Valentin, Jenseits von Identität und Differenz, 242, 246 f.

[145] Bogner, Nachwort, 491–532, 493.

[146] Vgl. Bogner, Nachwort, 494; 525. Zur Entstehungsgeschichte vgl. ebd., 499 f.

[147] Diese Wechselwirkung liegt – abgesehen vom Thema – allgemein in seiner kritischen Auffassung der Methode der Geschichtsschreibung begründet, derzufolge ein Historiograph immer auch seine gegenwärtige Perspektive in die Darstellung einträgt. Vgl. MF, 19–23; Valentin, Jenseits von Identität und Differenz, 240.

Die Mystik ist mit dem theologischen Metapherndiskurs verbunden, weil es ihr genau um die erfahrungserschließende Kraft der religiösen Sprache geht, die in Metapherntheorien thematisiert wird und die seit der Neuzeit aufgrund des fraglich gewordenen Wahrheitsgehalts religiöser Rede erschüttert ist. Religion war einst »Spiegel und Ausdruck für den Sinn der sozialen Welt«[148] und konnte das Sprechen und Handeln in ihr legitimieren und orientieren. Sie bildete einen Ort, von dem aus sich die erfahrene Welt als sinnvolle zusammenfügte. Dieser Ort verändert sich in der Neuzeit, wenn die traditionellen Formulierungen der Glaubenssprache ihr orientierendes und konstruktives Leistungsvermögen einbüßen und schwer verständlich, gar nichtssagend werden. Das Ringen um die Bestimmung eines (neuen) Fundamentes gehört seitdem zum Geschäft der Theologie.

In seiner Studie beschreibt de Certeau die Veränderungen, die die Mystiker in der Sattelzeit der Moderne an der ihnen zur Verfügung stehenden Sprache vornehmen, um ihre Glaubenserfahrung dennoch artikulieren zu können und das »Gespräch« (mit Gott und mit den Geschwistern im Glauben) aufrechtzuerhalten. Mehrfach bezeichnet er die dabei sich vollziehenden Verschiebungen als Metaphern, als Übergänge von einer allgemein gültigen, religiös bestimmten Weltsicht zu einer pluralisierten und individualisierten Situation, in der sich die vertikale Achse eines geordneten Kosmos auf die horizontale Achse eines sich unendlich ausdehnenden Raumes legt.

Den Begriff der Säkularisierung verwendet er dabei nur sparsam, um sein eigenes Interesse zur Geltung bringen zu können: nämlich die Wiedererkennbarkeit gläubiger Praktiken in anderen gesellschaftlichen Bereichen, die andere epistemischen Voraussetzungen haben.[149] Dazu arbeitet er ein formales Verständnis der Mystik als Aussagestruktur heraus, das besonders auf deren kreative Potenziale achtet. Die Neuwerdung von Sprache und Welt vollzieht sich bei den Mystikern der Neuzeit durch die Konfrontation eines alten Wortes mit einem anderen alten Wort in einer unerhörten Weise. Wie das funktioniert, gibt uns de Certeau nicht zuletzt durch seine linguistische Interpretation der Texte von Mystikern zu verstehen.[150] Aber auch andere Perspektiven tragen zu dem außergewöhnlichen Profil bei, das die Mystik in de Certeaus origineller und eigenwilliger Forschung gewinnt. Insbesondere die des Leibes als Medium der Sozialität ist hierbei wieder von Bedeutung, insofern die Mystiker ein neues, stärker geschichtlich orientiertes Verständnis der Überlieferungsbestände erarbeiten. Indem sie sich auf physische Erfahrungswirklichkeiten beziehen, verankern die Mystiker die Tradition jeweils in einer konkreten Situation, die ihrerseits be-

---

[148] Bogner, Nachwort, 530.
[149] Bogner, Nachwort, 527.
[150] Vgl. Bogner, Nachwort, 506; 521 f.

stimmt ist durch die verschiedenen soziopolitischen, ökonomischen, rechtlichen etc. Faktoren des Lebens.

Das Material, an dem de Certeau seine Beobachtungen anbringt, ist vielfältig. Er betrachtet legendarische Quellen des frühen Christentums,[151] ein Kunstwerk des frühen 16. Jahrhunderts[152] sowie die Begriffsgeschichte der Mystik im Zusammenhang ihrer kirchlichen und epistemologischen Veränderungen.[153] Immer legt er den Fokus auf Störungen und Verschiebungen in einem gegebenen Sinnsystem, die darin eine Differenz einbringen und dadurch etwas von dem Absoluten zu verstehen geben, das sie umtreibt, ohne bereits neue Unterscheidungen anbieten zu können oder adäquate Termini oder Bilder dafür zu haben. Hier sollen nun vor allem Überlegungen angeführt werden, die konkret die sprachlichen »Verfahren« der Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts betreffen, da diese gebetstheologisch vor allem interessant sind.

3.1 Mystik und Sprache. Einführende Bemerkungen

Die für die Mystik charakteristische Spannung zwischen Erfahrung des Einen und deren sprachlicher Artikulation spitzt sich de Certeau zufolge bereits im Hochmittelalter zu. Sie bringt aber zugleich deren »sprachschöpferische Kraft« (186) zur Geltung, die sich aus einer Notlage bzw. Notwendigkeit entfaltet. Der Umstand, dass das Latein im Zuge weiterer Veränderungen der Kultur seit dem 13. Jahrhundert als universale Sprache anfängt, an Relevanz zu verlieren, und regionale Sprachen aufgewertet werden, hat de Certeau zufolge »metaphysische Tragweite« (189), denn das Vertrauen in die Repräsentationskraft der Sprache wird durch ihre Pluralisierung erschüttert: »die Erwartung, die das Sein im Logos erhofft« (189), wird zunehmend enttäuscht.

Dennoch bleibt die Erwartung der Gläubigen, dass Gott sich in der Sprache offenbart, als »theologische Behauptung« (187) und als existenzielle Sehnsucht bestehen. Die Frage ist also, wie die »›Konvenienz‹ zwischen dem Unendlichen und der Sprache« (187) neu zustande kommen kann. Im Laufe der Entwicklung zeichnet sich ab, dass die Sprache des Glaubens – lehramtlich, theologisch, gottesdienstlich, in der Frömmigkeit – keinen sicheren »Ort« mehr beanspruchen kann und die Rationalität ihrer Weltdeutung ihre allgemeine Gültigkeit verliert. Stattdessen, so beschreibt es de Certeau, wird die Rede von Gott zu einer Tätigkeit des Übersetzens, die per definitionem durch die Arbeit an differenten

[151] MF, 54–80.

[152] »Der Garten der Lüste« von Hieronymus Bosch, MF, 81–115. Vgl. hierzu Marco A. Sorace, Fiktive Körper. Kunst und Mystik bei Michel de Certeau, in: Bauer/Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 333–345, 333–335.

[153] MF, 119–183; Michel de Certeau, »Mystique« au XVIIe siècle. Le problème du langage »mystique«, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri du Lubac, Bd. 2, Paris 1964, 267–291.

Sprachen gekennzeichnet ist. Dies macht er daran fest, dass im 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Zunahme europäischer Mobilität (politisch, infrastrukturell, wissenstechnisch) ein reger Austausch auch von spirituellen Schriften evolvierte, die jeweils in die verschiedenen Landessprachen übersetzt wurden. Wenn man sie übersetzte, bearbeitete und interpretierte man sie auch. Für de Certeau kennzeichnet den Übersetzer im Gegensatz zu einem Kopisten (194 f.), dass ersterer »im Sinne der Differenzierung« (194) arbeitet, indem er sich auf die Zielsprache und den bleibenden Abstand zwischen den Sprachen einlässt. Einen eigenen diskursiven Ort hat der Übersetzer nicht, sondern ist in dieser Vermittlung lokalisiert.[154]

Die Praktiken oder Sprechweisen des Übersetzens bezeichnet de Certeau als Metaphern: »Dies sind metaphorische Vorgänge (die Metapher ist eine ›translatio‹). Sie verschieben. Sie ver-führen und ver-ändern die Wörter« (195) und vollziehen an den überlieferten Sprachen einen »Transitus« (195). Dabei haben die Mystiker den Wahrheitsanspruch an die Sprache durch ihre metaphorische Arbeit keineswegs aufgegeben. Sie versuchten trotz der begründungslogischen Nullstelle der *translatio* eine »fundamentale Sprache« zu schaffen, die einst das Latein war, weil es die Referenzfähigkeit besaß, die »die Realität mit dem Sprechen [...] verklammern« konnte (200).

Aufgrund des Bemühens um eine referenzfähige Sprache, die fähig wäre, die Dinge zu repräsentieren, verbindet de Certeau die Mystik mit der Entstehung der Fachdisziplin der Linguistik, die ebenfalls mit der »Entontologisierung der Sprache« (201) einhergeht. Auch diese versucht, die »Stimme« der Dinge wieder zu Gehör zu bringen, die sie nur rezipieren kann, im Wissen darum, dass sie an der Rezeption zugleich konstruktiv beteiligt ist (beispielsweise in etymologischen Rekonstruktionen): »Dies ist das Paradox der ›Sprechweisen‹: eine Produktion von Sprache in dem Bereich, der für etwas aufmerksam ist, was immer noch spricht.« (202)

An den Aufschwung von Methodenlehren und die Begeisterung für zukunftsorientierte Verfahrensweisen, kurz: für die Technik, die sich damals allgemein durchzusetzen begann, vermochte die Mystik von ihrem monastischen Hintergrund her mühelos anzuknüpfen, da sie ein genuines Interesse an regelgeleiteten, erfahrungsbezogenen Vorgehen (auf dem Weg zu Gott) besaß (vgl. 156 f.). In seiner Nachzeichnung der Begriffsgeschichte arbeitet de Certeau heraus, wie sehr der Verfahrensaspekt »die Mystik« geprägt hat. Ursprünglich beheimatet in der Schriftexegese und darin bezogen auf die Mysterien Jesu Christi, entwickelte

[154] In der Formulierung de Certeaus, die zugleich auf die *Kunst des Handelns* zurückweist (bzw. in unserer Reihenfolge vorausweist): »Die Geschichte der Mystik könnte sehr wohl den ›Kopisten‹ in diesen Übersetzer verwandelt haben, in einen Asketen, der ergriffen ist von der Sprache des anderen und mittels ihrer Mögliches schafft, wobei er sich selbst in der Menge verliert. In jedem Fall beruhen die mystischen Sprechweisen auf jener Tätigkeit, die keinen eigenen Platz hat.« MF, 194.

sich die Mystik seit dem 15. Jahrhundert zu einer selbständigen, affektbezogenen und experimentalen »Wissenschaft« des Heiligen.[155] An der Verwendung des Wortes lässt sich ablesen, wie sehr die Theologie selbst an der Zersplitterung der epistemischen Voraussetzungen und der Bildungsinstitutionen Teil hat, die im 17. Jahrhundert an Fahrt aufnehmen. Denn war zuvor Mystik nur als Adjektiv gebräuchlich – eben auf einen bestimmten Sinn der Schriftlektüre und dann auch der Weltwahrnehmung bezogen –, so findet sich ab dem 17. Jahrhundert auch das Substantiv.[156] »Die Mystik« und »die Mystiker«, nun ihrerseits für Näherbestimmungen offen, erscheinen losgelöst von der Theologie[157] und bilden ihre eigene Literatur aus. De Certeau legt dabei das Augenmerk auf die Mystik als einen besonderen Umgang mit der Sprache. Zentrales Kennzeichen der Mystik ist für ihn ihre Reflexion auf das Verhältnis zwischen einer geistlichen Erkenntnis, die durch persönliche Erfahrung verifiziert ist, und der Sprache, die dem innerlich Gewussten auch allgemein Geltung verschaffen soll.[158] Dabei geht es den Mystikern ihm zufolge keineswegs darum, etwas Neues zu sagen, sondern die Lehre der Kirche bzw. das Evangelium[159] neu zu sagen und damit eine »fruchtbare Spannung zwischen Treue und Neuerung« zu erzeugen.[160]

In diesem Zusammenhang entwickelten sich, beeinflusst von der »Technisierung der Gesellschaft« (12), auch immer mehr kunstfertige, systematisierbare Gebetstechniken, die die Herstellbarkeit von Gottesbegegnungen insinuieren. De Certeau erkennt darin aber eine Verschärfung des Problems, das sich geradezu als *die* Frage des Gebets entpuppt und im Zentrum des Mystik-Diskurses steht. Denn da es unmöglich ist, eine Gottesbegegnung »herzustellen« – was de Certeau selbst in seinen Aufsätzen wie gesehen thematisiert –, können diese Techniken nur »Scheinformen von Präsenz« (13) erzeugen. Die Frage nach der Vermittlung göttlicher und menschlicher Rede stellt sich daher als die Frage nach dem Gebet besonders dringlich. In de Certeaus Worten: Es geht um »die Möglichkeit, zu verstehen und sich verständlich zu machen: es ist die Frage des Gebets oder der Kontemplation. Kein Bote kann den Einzigen ersetzen« (13).

Mit diesen einleitenden Bemerkungen ist die Problemkonstellationen benannt, die in der folgenden Rekonstruktion von de Certeaus Mystikforschung weiter erörtert wird. Die Mystik stellt eine Krisenreaktion auf den Referenzverlust der

---

[155] de Certeau, »Mystique« au XVII[e] siècle, 273–279.

[156] Ebd., 270 f.; 279.

[157] »[D]er ›mystische Theologe‹ wird […] zum ›Mystiker‹ in derselben Epoche, in der der ›Philosoph der Chemie‹, sich aus kosmologischen Überlegungen zurückziehend, zum ›Chemiker‹ wird. Das Substantiv taucht zuerst, so scheint es, in den Milieus oder im Kontext der Strömungen auf, die sich am weitesten von der Theologie entfernen. « Ebd., 279.

[158] Vgl. ebd., 285.

[159] Es handelt sich um katholische Mystiker, die de Certeau hier bespricht, für die traditionell das Evangelium und die kirchliche Doktrin näher zusammengehören als das in den reformatorischen Kirchen der Fall ist.

[160] Ebd., 168, vgl. 291.

Kraft christlicher Glaubensrede dar, die nicht mehr zuverlässig und allgemein ihre welterschließende Funktion zu erfüllen vermag. Und weil die Rede von Gott für viele keine Erfahrungen mehr ermöglicht, wird auch Gott selbst fraglich. Was soll mit »Gott« noch gemeint sein? Bei der metaphorischen Leistung der Mystiker, die das Alte neu zu sagen versuchen, spielt die eigene Erfahrung für die Vermittlung der einen Wahrheit Gottes mit den sich pluralisierenden Sprachen[161] eine zentrale Rolle. Wir folgen de Certeaus Interpretation der Mystik mit besonderem Interesse am Gebet und legen entsprechend dieses Leitthemas ein Gewicht auf bestimmte Kapitel bzw. Themen der *Mystischen Fabel*.

3.2 Johannes vom Kreuz. Plurale Adressierungen des Einen

In diesem Sinne sollen vor allem drei Mystiker zu Sprache kommen, die jeweils auf die tektonischen Veränderungen der Neuzeit reagieren. Der erste von ihnen ist Johannes vom Kreuz (1542–1591), den de Certeau auch im zweiten Band der *Mystischen Fabel*[162] bespricht.

Im ersten Band untersucht de Certeau einen Kommentar zu den Werken von Johannes vom Kreuz, den ein Ordensbruder der zweiten Generation, Diego de Jesús, verfasst hat. Das Buch erschien erstmals 1618 unter dem Titel »Notizen und Bemerkungen«, mit dem erklärten Ziel Diegos »das Verständnis der mystischen Phrasen und Lehren der geistlichen Werke unseres Vaters zu erleichtern«.[163]

Laut de Certeau drückt sich die sprachschöpferische Kraft, die Diego bei Johannes vom Kreuz nachzeichnet, zum einen zwar in tatsächlichen Wortneuschöpfungen aus (vgl. 217 f.; 229). De Certeau erläutert: Indem die Mystik neue Worte bzw. Benennungen für Erfahrungen bildet, setzt sie sich von anderen herrschenden Diskursen (der Theologie) ab und erschließt dadurch der Sache, um die es geht, neue Verstehensräume:

> Ein Schnitt markiert den Diskurs, der konstruiert wird, und trennt von einer bereits buchstabierten Welt. Die Benennung erfindet eine neue Welt in der Art eines Reiseberichts oder besser gesagt, so wie Adam es erstmals tat: ›Er gab allen Dingen ihre Namen […]‹ (219).

Dennoch konstatiert er, dass Diego in seinem Kommentar – zum anderen – nicht die terminologische Innovation in den Vordergrund stellt, sondern die »Transformation [an der bestehenden Sprache], die der Autor des Textes [Johannes v. Kr.] vollzieht und der dann der Vorgang entspricht, den sie beim

---

161 »Sprachen« im wörtlichen Sinn, hinsichtlich der zunehmenden Bedeutung der regionalen Sprachen gegenüber dem Latein; aber auch im übertragenen Sinn hinsichtlicher der wissenschaftlichen und kulturellen Weltzugänge.

162 Michel de Certeau, La fable mystique II. XVIe–XVIIe siècle, hg. v. Luce Giard, Paris 2013, darin: Le dire en éclats, 149–162. Im Folgenden MF II.

163 Zitiert in MF, 213.

Lesen hervorruft« (230). Dafür löst Johannes vom Kreuz die Worte aus dem mimetischen Repräsentationsverhältnis mit den Dingen heraus und eröffnet dadurch eine Freiheit im Umgang mit der Sprache, die eine »Bewegung« im Text und im Leser evozieren soll (230), indem sie neue »Möglichkeiten« der semantischen Verknüpfung weckt (231) und vermehrt die »Beziehungen des Subjekts zum anderen und zu sich selbst« ins Spiel bringt (230). De Certeau spielt der Sache nach wiederum auf die Metapher an (vgl. 230), bezeichnet diesen Umgang mit der Sprache aber vor allem als »*Adresse*« (231). Einmal in dem Sinn, dass die Anredequalität wichtiger ist als die Sachhaltigkeit der Rede, und einmal in dem Sinn, dass statt der Informationsvermittlung die Lust an der Sprache und ihre Fähigkeit, neue Beziehungen zu knüpfen, im Vordergrund stehen (vgl. 231).

Den Gesichtspunkt der Adresse greift de Certeaus auch in seiner Interpretation der Aphorismen von Johannes vom Kreuz auf. Diese hat Johannes als Seelsorger und Visitator des neu gegründeten Reformzweiges des Karmeliterinnen aufgeschrieben. Sie enthalten Gebete, vor allem aber geistliche Ratschläge und Weisheiten.[164] De Certeau zeigt anhand feiner Detailanalysen, wie sich in dem Text die vertikale Anrede an Gott, die Selbstadressierung eines Soliloquiums und die horizontale Anrede an seine Leserinnen immer weiter aneinander annähern.[165] Schließlich verliert ihm zufolge die Grenze zwischen den bestimmten »Empfängerpositionen« im Innen und Außen ihre Bedeutung. De Certeau verfolgt nach, wie sich Johannes vom Kreuz sowohl nach innen an seine Seele und an Gott als auch nach aussen an andere Personen richtet, sich die Intimität des inneren Gesprächs und die Öffentlichkeit des »Sprechzimmers oder der Straße« ineinander verschränken und »ein Netz von Forderungen, Antworten und Ratschlägen« (MF II, 154) bilden, in dem das Gespräch zum Ort der Gottesbegegnung wird. Das Wort ändert seine Natur nicht, wenn es vom Gebet, das traditionell als einsames Zwiegespräch der Seele mit Gott gesehen wurde, zum verbalen oder schriftlichen Austausch übergeht. Zu Gebet, zu Rede an Gott, so legt de Certeau die Aphorismen von Johannes vom Kreuz aus, wird jedes Wort, wenn es sich auf seinen »Mangel«, seine Gewiesenheit an andere besinnt. Dann

---

[164] Die Denksprüche hat er u. a. anlässlich seiner Besuche in den Nonnenklöstern oft einzelnen Schwestern gegeben, um ihnen einen persönlichen geistlichen Rat zu hinterlassen, sie aber auch oft seinen Briefen beigelegt. Die hier konsultierte Ausgabe: Juan de la Cruz/Johannes vom Kreuz, Des Heiligen Johannes vom Kreuz Kleinere Schriften, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Kapitel III: Geistliche Leitsätze und Denksprüche, hg. v. Aloysius ab Immac. Conceptione/Ambrosius a. S. Theresia, München [5]1956, 58–69.

[165] Das Sprachkonzept von Johannes vom Kreuz (»le concept sanjuanesque d'un ›dire‹«, MF II, 152) kennzeichnet de Certeau als plural, d. h. Johannes v. Kr. spannt ein Gespräch zwischen sich, den Leserinnen und dem Heiligen Geist in gegenseitiger Verwiesenheit aufeinander auf. In diesem Kommunikationsnetz ist das »Du« stets durchsichtig auf die jeweils anderen Gesprächsteilnehmer: Gott, die anderen Menschen, das eigene Selbst.

erhält es den Charakter einer Selbstungenügsamkeit, die es wieder als Zeichen einsetzt, als Zeichen für den transzendenten Grund der Sprache.[166]

Diese »wechselseitige qualifizierte Bezogenheit« von »Einheit und Differenz«,[167] die im Gebet anschaulich wird, zeigt de Certeau auch anhand eines Bildexperiments von Nikolaus von Kues auf.[168] Dieser hatte Mönche eines Konvents zu einer Bildbetrachtung eines »Alles-Sehenden/*omnia videntis*« Porträts eingeladen, wahrscheinlich ein Jesus-Bild.[169] Durch eine neue Errungenschaft auf dem Feld der Malerei wirkt das Porträt so, »als ob es alles ringsherum überschaue/*quasi cuncta circumspiciat*«[170] und jeder an jedem Ort, von dem er aus das Bild betrachtet, von diesem angesehen wird. Im Verlauf des Traktats tritt die Bedeutung des sinnlichen Bildes zurück, so wie im Experiment statt des einen Bildes die inneren Bilder Jesu wichtig werden, die durch den Austausch der Mönche mit Gott und untereinander entstehen.[171] Das bedeutet: Nikolaus von Kues spricht in dem Text später nicht mehr über das Bild, sondern über Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes, was im Experiment dem Verlauf vom sinnlichen Bild hin zum Gespräch der Mönche über das Bild entspricht. Das Bild tritt sozusagen ab, es rückt in den Hintergrund, wird unsichtbar. Der Verlust einer »gemeinsamen Anschauung«, und dieser Punkt interessiert de Certeau besonders, verweist die Gesprächsteilnehmer aneinander. Das führt jedoch nicht zu einer Bedeutungslosigkeit des ersten materialen Bildes, so de Certeau. Das Gespräch, der Diskurs, kann den Bezug auf das Bild nicht auslöschen, gerade weil es um die Erfahrung des Einzelnen mit dem Unsichtbaren geht: »Was jeder

---

[166] Dass dieser Grund selbst nicht sprachlich ist, wird deutlich, wenn de Certeau den Sprachstil von Johannes vom Kreuz unter dem Aspekt der Musikalität untersucht. Die Musik weist auf das Unaussprechliche hin und bringt daher den Vorgang des Sprechens ins Zentrum der Aufmerksamkeit: »un *dire* qui n'est pas un *dit*« (MF II, 162). Die Verschiebung hin zum Akt des Sagens macht dessen über sich selbst hinausweisende Struktur deutlich. Sie wahrzunehmen, bedeutet de Certeau zufolge die »kleine Musik« von Johannes vom Kreuz zu hören.

[167] Valentin, Jenseits von Identität und Differenz, 253.

[168] Michel de Certeau, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, übers. v. Christian Voigt, in: Volker Bohn (Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1990, 325–356 / Le regard: Nicolas de Cues, in: MF II, 51–121.

[169] Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, in: ders., Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingef. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. 3, Wien 1967, 93–219, 94 f. Die neuere Ausgabe des lateinischen Textes findet sich in Band 6 der Gesamtausgabe im Meiner-Verlag: Nicolai de Cusa, De visione Dei, hg. v. Heide D. Riemann, Hamburg 2000. Vorarbeiten zu diesem Abschnitt sind veröffentlicht in: Johanna Breidenbach, Das Gebet als Perspektivenwechsel, in: Hartmut von Sass (Hg.), Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik, Hamburg 2019, 153–181.

[170] Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, 94 f.

[171] Diesen Austausch bildet Nikolaus von Kues ebenso wie Johannes vom Kreuz durch eine kunstvolle Verschränkung der Anrederichtungen in seinem Traktat selbst ab. Vgl. dazu Simon Strick, Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in »De visione Dei«, in: Harald Schwaetzer (Hg.), Nicolaus Cusanus – Perspektiven seiner Geistphilosophie (Philosophie interdisziplinär 6), Regensburg 2003, 213–225.

als ein vom Blick bedrängtes Subjekt sagen kann, kann der andere nicht sehen, sondern nur glauben.«[172] Deswegen, so de Certeau, wird die Beziehung zum Blick zwar vervielfacht, aber nicht aufgelöst oder eliminiert. Der Diskurs bleibt an das Bild gebunden, gerade weil es sich entzieht und damit »inmitten der ineinanderverschlungenen Worte *die Gegenwart* einer Abwesenheit bleibt oder mehr und mehr dazu wird«.[173]

Dieses Ergebnis gilt auch für die Mystik als Sprachpraxis. Denn wie wir sahen, ist sie im Sinne dieser pluralen »Adressierung« bzw. Bezogenheit auf den Einen tatsächlich keine neue Sprache, sondern »das Ergebnis einer Arbeit an der existierenden Sprache« (232), die dem unsagbaren Gott durch ungewöhnliche, wenn nicht unpassende (vgl. 238–241) Ausdrücke in der Sprache Raum verschafft.

Genauer zeigt de Certeau diese Arbeit an der Sprache an der Auslegung auf, die Diego von dem Oxymoron »wilde, ungestüme Ruhe« gibt, das Johannes vom Kreuz verwendet. Er weist besonders auf den deiktischen Aspekt der Interpretation Diegos hin. Die Wendung »wilde, ungestüme Ruhe« ist ein Tropus, der den bekannten Wörtern einen neuen Sinn abnötigt. In diesem Sinn ist er »Ausbruch, Exil, ja, bereits Ekstase. [...] Diese Abweichung schafft Fremdheit in der Ordnung (oder dem ›Eigentlichen‹) der Sprache« (234). De Certeau zeichnet nach, wie das Oxymoron durch seine Zusammenstellung von Wörtern heterogener Ordnungen die Zeichenkraft der Wörter verdunkelt (opak macht) und sie selbst als Dinge in den Vordergrund rückt (vgl. 236 f.):

> Sie [die Wörter der mystischen Phrasen allgemein und des genannten Oxymorons im Besonderen] lenken die Aufmerksamkeit gleichermaßen von der ›Ruhe‹ und der ›Heftigkeit‹ weg und betonen den Status jedes einzelnen Wortes, der darin besteht, dass es genau das, worauf es zielt, nicht sagen kann. Sie entziehen also diesen Wörtern ihren designativen Wert und damit ihre Transparenz als Zeichen. Primär auf diese Weise sind sie also mystisch: Sie verdunkeln die bezeichnete Sache [...]; sie rücken sie unzugänglich ins Geheime. [...] Es bleiben die Wörter, die so gewendet sind, dass sie ihren eigenen Status zeigen: die Ohnmacht. (238)

Diese Ohnmacht versteht de Certeau auch als Problem des Ursprungs der Sprache. Dieser lässt sich nicht mehr als »Anfang und Fundament« setzen (246), sondern findet sich, wiederum an die Figur der Metapher erinnernd, nur im »Zwischen-den-Wörtern« (246). Diese teilen also die Metapher und das Oxymoron, wenn nicht alle Tropen der Sprache, die auf eine allgemeines »Gleiten«

---

[172] de Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 353.

[173] de Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 337, Hervorhebung Johanna Breidenbach. Vgl. Josef Wohlmuth, Bild und Name. Zu *De visione dei* von Nikolaus von Kues, in: Heinrich Assel/Hans-Christian Askani (Hg.), Sprachgewinn. FS Günter Bader (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 11), Berlin 2008, 257–286. Hoff siedelt genau hier die Sprengung der narzisstischen Bildbesessenheit der Moderne an: Indem ich im Gegen-über meines blinden Punktes gewahr werde, der Beschränkung meiner Sicht, wird es – wird sie oder er – zum Verweis auf Gott, den Unbeschränkten. Johannes Hoff, The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013, 105–109.

hinweisen, das die Sprache erfasst hat: »Der unnennbare Ursprung vollzieht sich faktisch als ein endloses Gleiten der Wörter hin zu dem, was sie eines stabilen Sinnes und Referenzrahmens beraubt.« (246) Das, was die Wörter anzieht und zugleich ohnmächtig macht, hat selbst keinen eindeutigen Namen mehr – »[e]ine Operation tritt an die Stelle des Namens« (247) –, aber macht sich als abwesender Name in der Sprache bemerkbar, indem darin eine präzise Stille erzeugt, die genau von jenem Namen, der fehlt, Zeugnis gibt (vgl. 246 f.).[174]

Als verdunkelte und ohnmächtige Zeichen vermögen die Wörter subkutan, wie bei einem Gedicht, neue Bedeutungen zu eröffnen und die gewohnte Grammatik der Anrederichtungen aufzubrechen. Insofern sich das Verhältnis des Wortes zu Signifikat andeutungsweise bzw. deiktisch aufbaut und dabei ein sinnliches Nachdenken über den Gegenstand provoziert, ist die Mystik auch vergleichbar mit dem Spannungsgefüge der Erotik (vgl. 240). Dabei ist die Mystik in spezifischer Weise Teil der allgemeinen Entwicklung, die auch gravierende soziopolitische Folgen hat:

> Die Aufgabe, mittels einer politischen ›Räson‹, die die Stelle der zerfallenen göttlichen Ordnung einnehmen könnte, eine Republik oder einen Staat zu erzeugen, wird in gewisser Weise durch die Aufgabe ergänzt, die Plätze zu gründen, an denen das in korrumpierten Institutionen unhörbar gewordene WORT zu vernehmen sein soll. (252 f.)

Die Spannung, die zwischen der Pluralisierung des Sinns und dessen verlorener und zukünftig erhoffter Einheit entsteht, gilt für die Philosophie und Politik genauso wie für die Mystik. Sie muss »Widersprüchliches versöhnen: Die *Partikularität* des Ortes, den sie markiert, steht der *Universalität* entgegen, die zu bezeugen sie beansprucht« (255; vgl. 257).

In diesem Unterkapitel war am Beispiel von Johannes vom Kreuz zu sehen, wie de Certeau die Mystik als eine Sprachpraxis profiliert, die auf den Referenzverlust christlicher Gottesrede im Zusammenhang der Pluralisierung weltanschaulicher Horizonte innovativ reagiert, ohne ihren Bezug auf die Tradition aufzugeben. In seiner Auslegung der Aphorismen von Johannes vom Kreuz und des Bildexperiments von Nikolaus von Kues entwarf de Certeau ein Modell von Gebet, in dem das geistliche Gespräch mit den anderen zweifach auf Gott hinweist: einmal, indem es sich als von Gott hervorgerufen wahrnimmt, und einmal, indem es an Gott als dem Unerkennbaren orientiert ist, den die Worte

[174] Diego rekurriert auch auf Dionysius Areopagita und das von ihm entworfenen Konzept der Theologie, nach dem unähnliche Ausdrücke für Gott immer noch besser passen als ähnliche, da sie noch mehr zum Ausdruck bringen, dass die Worte Gott grundsätzlich verfehlen. Bei Pseudo-Dionysius, so hält de Certeau fest, gibt es jedoch eine Korrelation von ähnlichem und unähnlichem Sprechen, eine »spirituelle Dialektik« (245), die gegründet ist im Sakrament der Kirche, die beides zum Heil der Menschen miteinander zu vermitteln vermag. Diese verschiebt sich bei Diego de Certeau zufolge zu einer Priorisierung des Unähnlichen: die kirchliche Institution hat keine Kraft mehr, einen »Kontrapunkt einer ›Ähnlichkeit‹ und einer ›Proportion‹ zu der Verwundung zu setzen, die das Schweigen Gottes in der Sprache verursacht« (245 f.).

nicht zu fassen vermögen. So wird das schwierig gewordene Gebet zugänglich durch dessen Vermittlung mit dem zwischenmenschlichen Austausch: indem ich mich an den anderen wende, wende ich mich gleichzeitig an Gott als den fehlenden Dritten des menschlichen Gesprächs, der dessen Grund und Ziel ist. Im folgenden Unterkapitel wird dieser Gedanke weiter erörtert, indem das Problem der Anfälligkeit der Sprache für die Täuschung angesprochen wird, aber auch noch einmal der kreative Gewinn der ontologischen Unsicherheit der Sprache festgehalten wird.

3.3 Sprechen und hören wollen

Es ergibt sich aus dem eben Gesagten, dass in der Mystik ein besonderes Gewicht auf der Frage nach der Begründung der Glaubensrede liegt, im Sinne sowohl der causa als auch der Legitimierung. Die Mystik wird zu einer Sprache, die ihre eigene Entstehung und Beglaubigung immer mit thematisiert. De Certeau entfaltet dies an einer Meditation über das »Conversar«, einem zentralen Verb der spanischen Mystik. De Certeau zufolge beschäftigen die Mystik zwei Themen: das Gebet und die geistliche Beziehung zu anderen Menschen (vgl. 257). Beide werden unter dem Stichwort »sprechen mit« zusammengefasst. In einer Situation der metaphysischen Unsicherheit wirkt sich der prekäre Status des Wortes auch auf die sozialen Netzwerke aus: »Die Brüche, Uneindeutigkeiten und das Lügenhafte der Sprache führen eine unüberwindliche Duplizität in die Beziehung ein; damit wird die Sprachlosigkeit der Institutionen oder der Dinge verstärkt.« (258)

Einst war das Gebet in der Lage, einen begründungslogischen Anfang der Theologie zu stiften, wie es bei Augustinus und Anselm von Canterbury beispielhaft der Fall ist. In beiden Werken ist dem Erkennen die Anrufung vorgängig, in welcher das Erkennen seinen Bezugsort, seinen Anfang und sein Maß hat: »Die Anrede ist Bedingung und Anfang des Wissens.« (261) Doch was, wenn die vorausgesetzte Ontologie der Sprache, die Anselms Beweisführung noch hatte, eben nicht mehr vorausgesetzt werden kann? Erneut stellt de Certeau die Frage, die gleichsam den Refrain der *Mystischen Fabel* bildet: Wenn diese Glaubwürdigkeit zerbröckelt (vgl. 258), dann stellt sich neu das Problem: »Wie kann man sprechen, wie verstehen?« (263)

Der formalisierten Sprechweise der Mystik, so de Certeau, gelingt es, die Frage nach dem »colloquium«, dem Gespräch zwischen Welt, Mensch und Gott offenzuhalten, das innerhalb einer kosmischen Weltordnung durch die Transparenz der – sich in der Neuzeit trennenden – Sphären ermöglicht wurde (263 f.; vgl. 266): »Die alte kosmologische Erzählung der Tradition wird so, ausgehend von einigen strategischen Punkten, in einer anderen Formalität aufgenommen und gemäß einer neuen ›Verfahrensweise‹ behandelt.« (264 f.)

Dazu gehört nicht nur die erwähnte Selbstthematisierung der Bedingung ihrer Entstehung,[175] sondern auch das Aufrücken des Subjekts (265 f.) als Legitimierungsinstanz. De Certeau erklärt, dass dieses Subjekt, das Erfahrungen macht mit dem göttlichen Wort, seine Rede davon selbst begründen muss und dass deswegen der Wille des Menschen einen transzendentalen Stellenwert erhält. Das ist sowohl für die *Produktion* als auch die *Rezeption* der mystischen Schriften von Bedeutung. Das *volo*, das »ich will« des Lesers, wird von den geistlichen Autoren als Voraussetzung für ein Verständnis ihrer Texte eingefordert. Insofern, so de Certeau, »bildet [es] das Apriori, das das Wissen nicht liefern kann« (270). Als »Prinzip des Anfangs« (276) geht es dann über einen konkreten Entschluss sogar hinaus: es wird absolut, ein Aufbruch an sich (vgl. 272 f.). Zwar kann sich das innere Wollen auffächern in ganz verschiedene Intentionen (vgl. 278), aber in seiner apriorischen Bedeutung bezeichnet das Wollen die absolute Intention und deswegen bezeichnet de Certeau das *volo* als einen performativen Akt: er ist voraussetzungslos und besitzt in sich Geltung (vgl. 282).[176] Das *volo*, abgelöst von jedem Inhalt, verändert auch das Selbstverhältnis des Wollenden. Da es unmittelbar, gegenstandlos ist, disloziert es auch ihn: »Der Verlust der Identität durch das Lassen des Namens, der Objekte und des Adressaten wäre die Form a priori des ›Ich‹« (284), welches von daher grundsätzlich die »formale Struktur einer Ekstase« hat (284).

Genau in jener Vakanz des gegenstandslosen, absoluten Wollens hinsichtlich eines Gegenstandes sieht de Certeau aber auch die Möglichkeit der Entstehung von Sprache begründet: »Ein Anfang, eine Kindheit des Sagens taucht auf an jenem Punkt, in dem die Verwurzelung des Sprechens in einem unbegrenzten Wollen […] und seine singuläre Verortung in der Sprache […] zusammenfallen«. (287)[177] Deswegen hat die konkrete, bestimmte Rede, die durch ein solches unbedingtes Wollen bedingt ist, die Qualität der Ursprünglichkeit und der Kreativität.

Jedoch macht de Certeau auch auf folgende Problematik aufmerksam: Weil der mystische Diskurs keinen Wahrheitswert hat (jedenfalls insofern er keine ontologisch verbürgten Aussagen produziert), kann er als »Metaphorisierung der

[175] »[D]ie enunzierte Sprache [wird] zur Erzählung von den Bedingungen und Modalitäten ihrer eigenen Enuntiation«, MF, 265.

[176] Allerdings präzisiert de Certeau: Zwar scheint dieser Sprechakt, wie andere performative Sprechakte auch, konventionsgebunden zu sein, um zu glücken; insofern er jedoch genau diese soziale Ordnung verlässt und »die Autonomie einer Innerlichkeit« etabliert, wird er zum »Grenzfall des Performativen« (beide Zitate MF, 283).

[177] Im nächsten Abschnitt (MF, 289–305) kommt de Certeau noch einmal ausführlicher auf das Ich als begründende Instanz des mystischen Diskurses zu sprechen. So wenig wie die Sprache ist das Ich abgeschlossen und autonom, sondern erweist sich als bestimmt und angewiesen auf andere. Auch hier taucht die Metapher des heteronom bestimmten Kindes auf: Das Ich ist »an das *gebunden*, was sie [die Autonomie des Subjekts] nicht ist. Das *Ich* ist nichts Eigenes. Seine Möglichkeit zu sprechen hängt wie bei einem Kind von einem gesprochenen Wort ab, das ihm zuvorkommt.« Ebd., 305.

Sprache« bezeichnet werden (287), welche »die gesamte Sprache [...] lügnerisch zu benutzen« erlaubt (287). Das ist die Folge einer Verlagerung der Bedingungen des Sprechens in das Sprechen selbst: es gibt kein Kriterium ihrer Beurteilung außerhalb ihres Raumes. Ob die Worte »stimmen«, erweist sich allein in dem Verhältnis »des sprechenden Subjekts zu dem, was es sagt« (288); insofern gehört die Lüge mit dazu, ist sie »das Element, in welchem sich der mystische Diskurs entfaltet« (288).

Der Missbrauchsanfälligkeit der Sprache begegnet de Certeau in einem zweiten Schritt, der das ambivalente Verhältnis von Mystik und Sprache über eine skeptische Haltung hinausführt, die sich angesichts dieser Problematik wie sie de Certeau schildert, auch nahe legen würde. Zwar verlagert sich die Bezugnahme auf das Absolute, auf Gott, ganz in die Sprache. Aber, so hält de Certeau fest, gerade die Mystik als Sprache macht ständig auf das Scheitern dieser Verlagerung aufmerksam bzw. spielt mit der Opazität oder Leiblichkeit der Wörter und dem machtlosen »Ich« und bildet somit, in der Stofflichkeit ihrer Ausdruckweisen, das Unsagbare heraus. Er formuliert folgendermaßen:

> Das volo schließt mit dem Gesprächspartner einen Kontrakt, der über den ungewissen Inhalt der einzelnen Aussagen hinausgeht und behauptet: ›Ich setze alles auf meine Sprache‹, oder aber, was aufs Gleiche hinausläuft: ›Alle meine Wörter gehen auf das zu, was sie nicht sagen‹. (289)

Anstatt also der christlichen Gottesrede aufgrund der Fallibilität der Sprache jegliche Wahrheitsfähigkeit abzusprechen und sich von ihr entweder in Richtung einer vermeintlich unmittelbaren Gottesbegegnung im Inneren oder einer empirischen Wissenschaft ohne jeden Gottesbezug abzuwenden, gilt es der Irrtumsfähigkeit der Sprache so begegnen, dass sie als Adresse an den allein wahren Gott genommen wird. Über die Richtigkeit einer Aussage wird demzufolge also letztgültig gerade nicht im Raum der Sprache entschieden.

Denkt man an die oben referierten, geistlichen Texte de Certeaus, läge es nahe, hier auch an die eschatologische Dimension des geistlichen Erfahrungsweges zu denken und Grund und Ziel der Sprache aus theologischer Perspektive als von Gott gewährte Gabe und Grenze zu kennzeichnen. De Certeau vollzieht diesen Schritt in seiner religionshistorischen Studie nicht explizit, verweist allerdings – hier und in anderen Texten – des Öfteren auf eine Wendung von Johannes vom Kreuz:[178] Es ist der heilige Geist, der darin er selbst ist, dass er spricht und sprechen macht. Indem die Mystiker den heiligen Geist als autorisierende Instanz für ihre Rede in Anspruch nehmen, fordern sie nicht nur ihre Legitimation ein, sondern verweisen zugleich auf die Ohnmacht ihrer Worte und überlassen es der

---

[178] So Johannes vom Kreuz in seinem mystagogischen Hauptwerk »Aufstieg auf den Berg Karmel«, DERS., Aufstieg auf den Berg Karmel, Vollständige Neuübertragung, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg., übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien [4]1999, Vorwort, 47. Vgl. beispielsweise »Le dire en éclats«, MF II, 152.

Leserin bzw. Hörerin ihrer Äußerungen und darin ultimativ Gott, das eine vom anderen zu unterscheiden.

3.4 Teresa von Avila. Die Metapher als Herberge Gottes

In seiner Auseinandersetzung mit der »Seelenburg«[179] von Teresa von Avila (1515–1582) beschäftigen de Certeau weiterhin die Begründungsstrategien des Schreibens sowie die Funktion der Metapher in mystischen Texten. Besonders das sich gleichzeitig steigernde Bewusstsein für die konstruktive Eigenleistung sowie die Heteronomie der Sprache hebt er in Teresas Metapherngebrauch deutlich hervor.

In der ausführlichen Selbstthematisierung des eigenen Schreibens bemerkt de Certeau bei Teresa zunächst die wichtige Rolle des Subjekts als begründende Autorität ihrer Schriften. Dennoch erscheint das »Ich« bei ihr nicht mit Macht ausgestattet, sondern ihm ist nur eine stellvertretende Funktion zugewiesen. Die Mystikerin, in Erwartung der göttlichen Stimme, nimmt nur die Rolle der Lückenbüßerin ein. De Certeau erklärt:

> Weil es das Wort geben *muss*, selbst wenn es unhörbar wird, setzt er [der Mystiker] vorübergehend sein Sprecher-Ich an die Stelle des unzugänglichen göttlichen Sprechers. Er macht dieses Ich zur Repräsentation dessen, was fehlt – zu einer Repräsentation, die den Platz dessen markiert, was sie nicht ersetzt. (306)

Das Ich spricht zwar, aber »im Namen des Anderen« (306).[180] Ihr Sprechen ist von einem Anderen her bestimmt. Das hängt des Weiteren damit zusammen, wie Teresa in ihrem Traktat über die »innere Burg« eine Metapher entwirft, die, so de Certeau, einen »*Raum* des Ausdrucks [bildet], der dem entspricht, den die Welt für das Sagen Gottes darstellte« (306). Eine kreative Imagination rückt also an die Stelle eines einst kommunikablen Kosmos. Dieses Konstrukt macht intime Vorgänge, die Gott und die Seele betreffen, sagbar, indem es ihnen einen bildlichen Ausdrucksraum bietet. In diesem Sinne zitiert de Certeau ein Wort über die Metapher: sie ist »eine geliehene Wohnung«[181], die dem Unsagbaren vorübergehend Heimstatt bietet. Das Bild erlaubt Teresa, zugleich über die Sache (das innere Gebet) und die Bedingungen ihrer Äußerungen zu sprechen (vgl.

---

[179] Teresa von Avila, Die Wohnungen der inneren Burg, in: *Werke und Briefe. Gesamtausgabe*, Bd. 1, hg., übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien 2015, 1680–1900. Hier erörtert sie das Thema des inneren Gebets anhand eines Bildes: die Seele sei wie ein Kristall oder eine Burg, in deren Mitte Gott wohne.

[180] Das Ich ist, wie oben erwähnt, auch hier wesentlich ein ekstatisches. Teresa preist nicht nur die überbordende Schönheit des Kristalls, sondern auch die Gnadengaben, die ihr innerster Bewohner zu geben vermag. Sie zu genießen, bedeutet, in eine selige Agonie zu verfallen, um sich selbst am nächsten zu sein in den Momenten, wo man sich verliert.

[181] So Dumarsais über die Metapher, zitiert in MF, 307.

308).[182] Als Metapher ist es nicht nur Artikulationshilfe, sondern stellt auch einen Übergang von einem Genus zu einem anderen dar – von sachlicher Prosarede zu bildhafter, poetischer Rede – und erzeugt damit eine höhere Selbstinvolvierung der Leserinnen. De Certeau beobachtet, wie sich mit dem Bild das grundsätzliche Thema der Philosophie- und Theologiegeschichte verändert, in das auch ihr Traktat eingebunden ist. Dieses lautet traditionell: Erkenne dich selbst. Teresa übersetzt es jedoch in zwei andere Fragen: »›Wer anderer wohnt in dir?‹ und: ›Zu wem sprichst du?‹« (317)

Insofern sie diese Fragen mit einem Bild stellt und beantwortet (die Seele ist wie eine kristalline oder diamantene Burg mit vielen Gemächern und in dem innersten Gemach wohnt Gott), geht sie zum Genus der bildlichen Rede über. Deren Geltungsstatus ist als theologischer Modus jedoch prekär geworden, d. h. nicht abgestützt durch ontologische Annahmen betreffs der referentiellen Leistungsfähigkeit des Wortes.[183]

De Certeau beobachtet, wie die Unsicherheit hinsichtlich des Geltungsstatus des Bildes noch dadurch verstärkt wird, dass Teresa das Bild selbst nicht eindeutig verwendet. Sie schwankt beständig zwischen Burg und Kristall oder Diamant (321), die jeweils unterschiedliche frömmigkeitsgeschichtliche und etymologische Aspekte besitzen (320 f.). Für de Certeau ist das ein Hinweis auf die Spannung zwischen Gedicht und Prosa, die immer wieder Bezug aufeinander nehmen und darin von der Unmöglichkeit zeugen, von Gott zu sprechen, der den Texten different bleibt. Die Versuche, passende Metaphern zu finden, bilden ein unabschließbare Reihe: »Es ist eine endlose Alteration. Sie geht, sich wiederholend, von Bild zu Bild, von Spiegel zu Spiegel.« (322) Das macht den schillernden Charakter des Textes aus,[184] der darin gewissermaßen das paradoxe Bild in sich wiederholt. De Certaus Gedankengang läuft auf Folgendes hinaus:

> Ihr [Teresas] Text ist selbst das Schmuckstück, das die Gegensätze spielen lässt und sie auf das hin ›ordnet‹, was nicht dort sein (*estar*) kann, es sei denn in Metaphern und Übergängen. Daher kann sie gleichermaßen behaupten, die Burg sei das Buch oder die Seele, sie selbst sei der Verfasser oder Gott sei es (*no es mío*) und sie spreche vom Schreiben, von der Seele oder vom Gebet. (324)

---

[182] Dabei expliziert sie die Legitimation ihres Textes zweifach: einmal in Rekurs auf ihren Willen, ihren Beichtvätern gehorsam zu sein und ihrem Auftrag, über das innere Gebet zu schreiben, zu entsprechen; und einmal in Rekurs auf die Beurteilung ihres Textes genau durch dieselben: den rechtmäßigen Stellvertretern der katholischen Kirche (310–313; vgl. zur Dynamik des Gesprächs zwischen »Schwestern« innerhalb des reglementierten Textes ebd., 313).

[183] Weil de Certeau den Punkt des Anfangs heterologisch bestimmen möchte, als »ein a-topisches, revolutionäres, ›poietisches‹ Nichts«, das als solches das »›Fundament‹ des Glaubens« bildet (319), wendet er sich auch gegen Interpretationen, die diese Metapher als eine übernatürliche Vision behandeln möchten (vgl. 320); auch wenn das nicht gegen eine Inspiration der Autorin spricht.

[184] Der von divergenten Impulsen und Themen auf unterschiedlichen Ebenen wimmelt (vgl. 317).

Wir sehen: Ähnlich wie bei Johannes vom Kreuz durchdringen sich die Ebenen des Gesprächs, sei es des Selbstgesprächs, des Austauschs mit den anderen und mit Gott. Teresa provoziert gewissermaßen eine Ausweitung des Gebets, die de Certeau an ihrem Metapherngebrauch nachzeichnet. Sie vermittelt nicht nur Sachwissen über das innere Gebet, sondern durch die metaphorische, poetische Qualität ihres Textes erzeugt sie zugleich einen Eindruck von Thema des Gebets, der über deren kognitive Erfassung hinausgeht.

3.5 Jean de Labadie. Gebet als rastlose Wanderung

Während de Certeau mit Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila zwei spanische Autoren bespricht, die im 16. Jahrhundert wirkten, so ist Jean de Labadie (1610–1674) ein Franzose des 17. Jahrhunderts. Obschon de Certeau die Krise der Neuzeit, die sich bei Johannes und Teresa abzeichnet, schon recht drastisch beschreibt, hält er fest, dass sich der Übergang von einer religiös-kosmischen hin zu einer säkularen Weltordnung erst im Laufe der Zeit manifestiert. In den Werken und dem Leben von Jean de Labadie,[185] der zusammen mit seinen Aufenthaltsorten in Europa auch die Konfessionen sehr oft wechselte, ist er für de Certeau mit Händen zu greifen (vgl. 442–447; 474). Bei ihm zeichnet de Certeau den Übergang vor allem hinsichtlich eines anderen Umgangs mit dem Raum nach.[186]

In seiner Wanderung von Ort zu Ort (geographisch und kirchlich), auf der er immer weiter nach vorne »stürzt« (443), spiegelt sich, so de Certeau, die Flüchtigkeit bzw. der diskursive »Nicht-Ort« (444) der Mystik, dem wir bereits begegnet sind. Wiederum spielt hier de Certeau auf die Metapher an: die Überschreitung eines jeweiligen Ortes, seiner Logik und Regeln, sei eine »endlose Übertragung« (447; vgl. 456 f.). Hier klingt aber auch der psychoanalytische Sinn von »Übertragung« an. Denn de Labadies Ziel, seine Berufung bestand für ihn darin, eine Gemeinschaft der Erneuerten nach dem Vorbild der urchristlichen Gemeinde zu schaffen (vgl. 449). Seine Vision von einem Ort idealer christlicher Gemeinschaft und seine Erfahrung mit den tatsächlichen Gemeinschaften ließ ihn jedoch einsehen, dass sich das Ideal nur »sehen«, aber wohl kaum an realen Orten verwirklichen lässt. De Certeau beschreibt den Umgang Labadies mit dieser Enttäuschung so, dass de Labadie eine veränderte Einstellung zu Ideal und Wirklichkeit gewann. Das Ideal verdunkelt demzufolge geradezu die konkreten Orte und erstrahlt dafür in der Vorstellung umso heller: »die ›Kopie‹ oder das ›Porträt‹, das er von den Ursprüngen abnimmt, ist exakt der Nicht-Ort seines

[185] Er war zunächst Jesuit, dann reformierter Christ und wurde schließlich radikaler Pietist.

[186] Dabei spielen auch die Aspekte der Schriftauslegung de Labadies und seiner Beeinflussung durch den Millenarismus eine Rolle. Vgl. dazu MF, 465–470.

Geistes, eine ›geliehene‹ Wohnung, eine Metapher, eine Übertragung ins Außerhalb seiner selbst« (450).

Der Raum bietet dabei de Certeau zufolge keine Orientierung mehr. Das Universum dehnt sich aus, d.h., dass sich die kosmische Hierarchie auflöst und eine nur relativ zu einander geordnete Pluralität von Sinninstitutionen hinterlässt (vgl. 473). Das Vorgehen der Mystiker in dieser Lage ist es, »jeden einzelnen Ort zu verwerfen. […] Diese Leidenschaft für das Loslösen (für das Ab-solute) wiederholt auf jeder Wegstrecke die Geste, die besagt: ›Das ist es nicht‹, ›das ist es nicht‹, immer wieder, bis die Kräfte schwinden.« (474) Die vertikale Ausrichtung, die noch den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts möglich war und sich als »Aufstieg« und »Abstieg« artikulieren konnte, hat sich in eine horizontale verwandelt, die unendlich ausgedehnt ist, weil jede »Etappe« (474) ein gleichwertiger Wegabschnitt ist in einem »Raum, der keine Mitte hat« (475). Auch de Labadies theoretisches Werk bildet dies ab: er verknüpft ganz unterschiedliche Theorieteile und Perspektiven miteinander, die den heterogenen Orten und Landschaften entsprechen, die er durchquert (vgl. 476).[187] Darin erkennt de Certeau ein unterscheidendes Merkmal gegenüber den früheren Mystikern:

> [W]as in der mystischen Wissenschaft primär eine Praktik der Wahrheiten (bzw. der Aussageinhalte) ist und dazu dienen soll, ein *conversar* (einen Aussageakt) daraus zu machen, wird bei Labadie zu einer Praktik der (sozialen, geographischen) Orte und soll dazu dienen, eine Wanderung zu machen. […] Vom ›Gebet‹ oder von der ›Kommunikation‹ bleibt nur mehr ihre Negativität, die bloße Bewegung, ein System von Orten für ein ›Ich-weiß-nicht-was‹ zu verlassen, die einsame Geste des Fortgehens. (477)

Die Situation, dass die »Kirchen nicht mehr den Raum gestalten und eine politische Ordnung sich noch nicht konsolidiert hat«, versteht de Certeau geradezu als Provokation zu den »Migrationen durch die Sinninstitutionen« (478). Allerdings vollziehen sich bei de Labadie diese »Bekehrungen« (mitsamt der manifesten Konfessions- oder Religionswechsel) nicht mehr im Namen einer größeren Wahrheit, der man näher zu kommen hofft, sondern die Bekehrung »wird zur ethischen Geste eines Wagnisses auf dem Weg durch eine Sinnwüste« (479). Dieser »Exzess« der vollständig formalisierten Beziehung zwischen Ort und Aufbruch, d.h. die vollständige Verlagerung der Wahrheitsfrage in die Suche nach ihr, in ein epistemologisches Wegmodell, markiert de Certeau zufolge »eine Grenze« (480). Sie fordert neu dazu heraus, sich dem »›endlichen‹ Ort, de[m] Körper, den der Mystiker oder die Mystikerin ›entendlicht‹« (480f.), zuzuwenden. D.h. er fordert, die Aussagebedingungen und den geschichtlichen Resonanzraum der Rede produktiv in den Vordergrund zu stellen und das in umfänglicher Weise. Es gilt, vor allem auf den Leib hinsichtlich seiner Veränderung durch den Zerfall des Körpers der Kirche zu achten und nachzuvollziehen,

[187] De Certeau zufolge ist das Merkmal de Labadies »Schreibens in ›geographischen‹ Mustern zu denken«, MF, 476.

wie sich das auf den unterschiedlichen Sinnebenen des Leibes (sozialpolitisch, physisch, kulturell etc.) auswirkt.

3.6 Ausblick. Das Erbe der Mystik

De Certeau geht diesem programmatischen Aufruf konkret nach in der Interpretation eines Gedichts aus dem 20. Jahrhundert[188] und vollzieht damit am Ende der historischen Studien den Überschritt in die Gegenwart. Er zeigt darin, wie sich in dem Text das leibspezifische Verstehen ausdrückt, das für die mystische Erfahrung so zentral ist (484 f.). Am Ende formuliert er noch einmal pointiert deren Struktur, die im Lauf ihrer Entwicklung immer drastischer wurde:

> Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht.* [...] Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt weiter voran, weiter, anderswohin. (487)

Heute, so de Certeau, scheint von

> diesem Geist des Überschreitens, der hingerissen ist von einem uneinholbaren Ursprung oder Ende, Gott genannt, [...] in der zeitgenössischen Kultur vor allem die Bewegung des unaufhörlichen Aufbrechens zu überdauern, als bewahrte die Erfahrung, da sie sich nicht mehr auf den Glauben an Gott gründen kann, einzig noch die Form und nicht mehr den Inhalt der traditionellen Mystik. (488)

Damit findet eine Radikalisierung der Suchbewegung statt, keineswegs aber ihr Ende. De Certeau spielt das Wort der *Infantia* ein, das außer der Bedeutung »stumm, wortlos« zugleich auf den Säugling anspielt; ein Bild, das sowohl die Momente des Verwundbaren und Schutzbedürftigen als auch des Anfangens transportiert.

> Es [das Verlangen] scheint infans geworden zu sein, stimmlos, einsamer und verlorener als je zuvor und weniger beschützt und radikaler, immer auf der Suche nach einem Körper oder poetischen Ort. So nimmt es fort und fort Gestalt an im Wandern – Schweigen – Schreiben. (488)

Fassen wir mit Blick auf die Leitfrage nach der Erneuerung von Sprache und Welt noch einmal das innovative Potential der Mystik als Sprachpraxis ins Auge, so treten drei mit einander zusammenhängende Punkte hervor.

Einmal die Verschränkung der Anrederichtungen, die gewissermaßen eine Veräußerung und Ausweitung des Gebets bewirkte. Durch die Rückführung des Gesagten auf das Sagen und die Aufmerksamkeit auf seinen initialen Mangel wurde dessen grundsätzliche Gerichtetheit neu in den Blick genommen. Gebet ist in diesem Sinne jedes Wort – gleich an welchen Empfänger es sich explizit

[188] Catherine Pozzi, Poèmes, Paris 1959, 15 f., zitiert in MF, 482.

richtet –, das seiner Angewiesenheit auf die anderen eingedenk ist. Das Gebet ist also nicht an bestimmte sprachliche Formen oder ein bestimmtes Vokabular gebunden, sondern eine bestimmte Weise, mit den Worten umzugehen.

Sodann ist die bildliche oder figürliche Rede zu nennen, die einen neuen Stellenwert bei der Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Sprache gewinnt. Metaphern und andere Tropen werden hermeneutisch produktiv in die Traktate eingeflochten, indem sie dem Unsagbaren in ihrem überschüssigen Sinngehalt Ausdrucksräume zur Verfügung stellen, die sich auf den traditionellen ontologisch abgesicherten Wegen theologischer Weltbeschreibung geschlossen haben. Gerade in ihrem prekären Status zwischen Gedicht und Prosa halten sie die Sprache offen für ihren Grund und ihr Ziel, die sie nicht in sich selbst hat.

Schließlich die dem mystischen Diskurs inhärente Aufbruchsbewegung, die in einer sich ausdehnenden Welt von Ort zu Ort schreiten muss, um jeweils konkrete temporäre Gestalt zu gewinnen. Dieser Struktur sind wir in dem viatorischen Modell des Gebets, wie es in obigen Texten beschrieben wurde, bereits begegnet: Die einzelnen gestischen und verbalen Artikulationen des Gebets sind auf einander angewiesen, da sie den gültigen Weg zu Gott nicht allein repräsentieren können. Vielmehr sind sie einzelne Schritte auf einem Weg, der als ganzes um den abwesenden Gott kreist, der im Verlangen nach ihm anwesend ist. Dies im Bewusstsein, dass die Sehnsucht nach Gott im Gebet auf seine vorgängige Sehnsucht nach dem Menschen antwortet.

In der historischen Perspektive, die de Certeau hier einnimmt, zeichnet er eine Radikalisierung der Aufbruchs*bewegung* nach. Diese nimmt sich gegenüber dem Modell, das er in den geistlichen Texten noch als ein Kreisen auf dem Weg hin zu Gott dargestellt hat, als Reduktion aus. Denn während das Gebet zwischen Aufbruch und Zielorientierung, zwischen Abwesenheit und Anwesenheit und zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit vermittelt und beide Pole in ihrem Recht gegen einander auswägt, lässt das unaufhörliche Aufbrechen unter Preisgabe des Grundes und Zieles des Weges nur noch die Form eines inhaltlich entleerten Prozesses übrig.

4. Verlust und Gewinn. Das Christentum der Gegenwart

Nach diesem Blick auf die Mystik als transformative Sprachpraxis wenden wir uns nun gegenwartshermeneutischen Aufsätzen zu, in denen de Certeau die radikalisierte Aufbruchsstruktur, die er als Erbe der Mystik herausgearbeitet hat, für die Situation der Theologie und der kirchlichen Verkündigung heute einholt. Viele Motive und argumentative Figuren aus der *Mystischen Fabel* werden wir darin wiedererkennen. Im Verfolg von de Certeaus Argumentation in diesem Unterkapitel wird deutlich, dass jetzt die Ausgeglichenheit des vermittelnden Wegmodells des Gebets zurücktritt zugunsten einer einseitig xenologischen Ori-

entierung. Die zu begrüßende Schonungslosigkeit der Beschreibung der kirchlichen Lage führt in diesen »fundamentaltheologischen Theorieskizzen«[189] zu einer leichten Unwucht der im Gebet ausgewogenen Polaritäten von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Aufbruch und Zielorierentierung. Demgegenüber soll hier vorgeschlagen werden, das Gebet in seiner vermittelnden Funktion mehr zur Geltung zu bringen. Das geschieht im Anschluss an Texte von de Certeau selbst. Damit wenden wir eine Argumentationslinie von ihm gegen eine andere ein und versetzen sie in gegenseitige Wachsamkeit.

Die Aufsätze, die nun besprochen werden sollen, sind hauptsächlich in dem Band enthalten, in dem de Certeau die gegenwärtige Lage des Christentums durch seine theologischen Rückbezüge auf die grundsätzliche »Schwachheit des Glaubens« konstruktiv begleiten und weiterführen möchte.[190] Bereits der Aufbau des Aufsatzbandes ist signifikant: Den Essays hat die Herausgeberin eine Predigt de Certeaus anlässlich einer Profess von Mitbrüdern sowie den oben besprochenen Gebetstext *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten* vorangestellt; beschließen lässt sie den Band mit einem besonders enigmatischen, poetischen Stück *Die weiße Ekstase*: ein Bogen von Verkündigung zu Poesie, der die theoretischen Arbeiten sinnenfällig einschließt. Damit klingt nicht nur die Bezogenheit von Prosarede und dichterischer Sprache wieder an, sondern auch das Thema des Körpers in seinen vielfältigen Aspekten. Dazu noch eine Vorbemerkung.

Dass Wort und Leib für die Entstehung von Sprache und Bedeutung aufs engste zusammengehören, wurde in den Gebetstexten bereits deutlich: sei es in Bezug auf die Körperlichkeit arbeitender Menschen und ihren Zusammenhalt, sei es in Bezug auf die sprechenden Gesten. Zentral ist die Frage nach dem verbalen und leiblichen Zusammenspiel oder, gerade im Gegenteil, nach dem Auseinanderfallen von Wort und Leib, auch in den Texten, die nun im Vordergrund stehen. Die dortige Problemanzeige lautet auf Verstummen des kirchlichen Körpers und die gesuchte Lösung formuliert sich als Frage nach der Entstehung eines solchen Körpers, der der christlichen Botschaft neu Resonanz verleihen könnte; so, dass die Botschaft heute in verständlichen – wohl auch anstößigen – Worten artikuliert werden könnte, die eine Antwort provozieren und ermöglichen.[191] In dem Text *Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Tran-*

[189] Diese Theorieskizzen dürfen aufgrund ihres Essay-Charakters wiederum nicht als dogmatische Entwürfe behandelt werden. Zitat und Hinweis übernehme ich leicht abgewandelt von Bogner, Gebrochene Gegenwart, 196 f.

[190] Aufgrund seiner theologisch-programmatischen Bedeutung wurde der Band bereits vor knapp zehn Jahren übersetzt. Die Grundfiguren der Argumentation begegnen aber auch in den entsprechenden Texten in *L'étranger ou l'union dans la différance*, vgl. besonders die Kapitel *La parole du croyant* (ebd., 129–150) und den bereits genannten Text *Comme un voleur*. Insofern ist die Textauswahl hier exemplarisch zu verstehen.

[191] Bogner bespricht in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Leiblichkeit für die Suche nach einer aussagekräftigen Sprache, insofern sich in ihr Inhalt und Akt religiösen Handelns

situs[192] wird die Krise religiöser Rede unter besonderer Bezugnahme auf die leibliche Dimension bzw. anhand körperlicher Metaphorik entfaltet.

4.1 Der gründende Bruch – die Formel »nicht ohne dich«

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, wie de Certeau das viatorische Modell des Betens und Glaubens für die gegenwärtige Lage christlicher Verkündigung und Theologie fruchtbar macht. Das setzt er um, indem er die Ausrichtung auf die pluralisierte Lebenswirklichkeit der Menschen und auch der Kirchen konsequent auf die christliche Ursprungserfahrung zurückbezieht, die sich authentisch als Gebet formuliert: »nicht ohne dich« sein zu wollen. Was das genauer bedeutet, wird im Folgenden klar.

Dazu ist zunächst die Formulierung »nicht ohne dich« zu erläutern. Es lohnt sich, ihr nachzugehen, da sie selbst einem geprägten Gebet entstammt: »Lass mich nicht ohne dich sein« lautet die vollständige Bitte, die de Certeau immer wieder in den unterschiedlichen Werkphasen bzw. Texten heranzieht. Im Gebrauch der Wendung »nicht ohne dich« wird zudem die Vorgehensweise de Certeaus kenntlich, die für seinen Stil des *braconnage* (das Wildern) charakteristisch ist.[193] Dafür ist bezeichnend, dass de Certeau beim Gebrauch dieser Wendung aus zwei Quellen schöpft.

Zum einen entstammt die Bitte »Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde« dem liturgischen Kontext. Sie entstammt einem der sogenannten Stillen Gebete des Priesters vor der Kommunion, dem Gebet *Domine Jesu Christe*.[194] In einer jüngeren Auslegung des Gebets wird die Bitte als Reaktion auf die Gefahr

---

neu zusammenspannen lassen und die »Körpersprache [...] ihrerseits als *Gedächtnis* und Überlieferungsinstanz einer ›Doktrin‹ verstanden werden« könnte. Bogner, Gebrochene Gegenwart, 341. Vgl. Hoff, Erosion der Gottesrede, 137.

[192] In: de Certeau, GlaubensSchwachheit, 215–244. Zur Publikationsgeschichte vgl. Luce Giard, Auf der Suche nach Gott (Einleitung), in: de Certeau, GlaubensSchwachheit, 13–27, 26.

[193] Giard, Auf der Suche nach Gott, 20.

[194] »Herr Jesus Christus,/Sohn des lebendigen Gottes,/dem Willen des Vaters gehorsam,/hast du im Heiligen Geist durch deinen/Tod der Welt das Leben geschenkt./Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut/von allen Sünden und allem Bösen./Hilf mir, daß ich deine Gebote treu erfülle und laß nicht zu,/daß ich jemals von dir getrennt werde (*a te numquam separari permittas*).« Zitiert nach Willi Hübinger, Einübung und Weisung. Das stille Gebet vor der Kommunion »Domine Jesu Christe« und »Perceptio« als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit des Priesters, in: Geist und Leben 69 (1996), 56–66, 56. Der früheste Beleg für das Gebet findet sich bei Alkuin (735–804) in seinem Werk *De Psalmorum Usu*. So Gerald Ellard, The Odyssey Of A Familiar Prayer, in: Theological Studies 2 (1941), 221–241. Er hat es entweder selbst geschrieben oder übernommen, jedenfalls ist eine Entstehung im achten Jahrhundert wahrscheinlich. Seit dem Konzil von Trient 1570 ist es obligatorischer Teil der Messe für den Priester, wird aber teilweise auch von Laien gebetet, so dass es insgesamt einen hohen Stellenwert in der eucharistischen Frömmigkeit besitzt. Ich danke herzlich Stephan Lüttich für seine Hinweise hierzu.

interpretiert, in der alltäglichen Routine des Glaubenslebens zu erlahmen und zu veröden. Es gehe hier um die Beharrlichkeit bis ans Ende[195] und die Kraft, der Belanglosigkeit des Alltags mit Treue zu begegnen. Außerdem kommt die Formulierung in einem Gebet vor, das Michel de Certeau ebenso vertraut war wie die Liturgie der Messe,[196] das *Anima Christi*.[197]

Zum anderen nimmt de Certeau außer auf das liturgische Gebet[198] auch auf einen Text von Heidegger Bezug, bei dem sich die Formulierung des »nicht ohne« im Zusammenhang der Gabestruktur von Zeit und Sein fndet.[199] In dem Vortrag *Zeit und Sein* von 1967, 40 Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, hält Heidegger fest, dass Sein und Zeit sich unter den seienden Dingen nicht wie weitere Objekte einfügen, auch wenn sie nicht von ihnen abzulösen sind. Die Zeit lässt das Sein vielmehr als Gabe sehen, die sich in der Geschichte als Gegebene, Zugelassene immer präsentisch verwirklicht: *Es gibt* Sein, *es gibt* Zeit. Wollte man daher nach einem »Ort« der Zeit fragen, so wäre diese Frage dann verfehlt, wenn man sich dabei an der chronologischen und nicht der anwesenden Zeit orientiert. Hier kommt Heidegger auf die Wendung des »nicht ohne« zu sprechen. Denn in der philosophischen Tradition hat man in der Beantwortung der Frage: »wo gibt es die Zeit und den Zeitraum« oft gesagt: »nicht ohne« – nicht ohne den Menschen, ein Bewusstsein, den Geist.[200] Das ist zwar richtig, aber man darf Heidegger zufolge dieses »nicht ohne« nicht so verstehen, als gebe es die Zeit und den Menschen unabhängig – wie zwei Dinge dieser Welt – voneinander und erst sekundär müsste ein Zusammenhang etabliert werden. Das ist ebenso falsch wie die Annahme, dass entweder die Zeit den Menschen mache oder der Mensch die Zeit. Vielmehr findet sich der Mensch

---

[195] Vgl. Hübinger, Einübung und Weisung.

[196] Giard, Auf der Suche nach Gott, 20, macht auch auf die patristische Literatur aufmerksam, die de Certeau oft frequentiert hat und in der sich diese Bitte ebenfalls findet.

[197] »Seele Christi, heilige mich./Leib Christi, rette mich./Blut Christi, tränke mich./Wasser der Seite Christi, wasche mich./Leiden Christi, stärke mich./O guter Jesus, erhöre mich./Birg in deinen Wunden mich./Von dir lass nimmer scheiden mich (*Ne permittas me separari a te*)./Vor dem bösen Feind bewahre mich./In meiner Todesstunde rufe mich./Zu dir zu kommen heiße mich,/mit deinen Heiligen zu loben dich/in deinem Reiche ewiglich. Amen.« Zitiert nach Bernhard Klinger, Anima Christi. Biblische Quellen eines Gebets, in: Geist und Leben 85 (2012), 358–375, 358. Vgl. dort für weitere Literatur. Für Funktion und Bedeutung des Gebets innerhalb der Exerzitien vgl. Jaime Pérez-Boccherini Stampa, Las funciones salvíficas de Christo en los ejercicios ignacianos, Madrid 2013, 298–304.

[198] So wie in »Eine rätselhafte Gestalt«, 29 f.: Hier nimmt er Bezug auf den Glauben und sein Bekenntnis, gegenüber Gott: »›Ohne dich kann ich nicht mehr leben. Ich habe dich nicht, aber ich halte mich an dich. Du bleibst für mich der Andere, und du bist mir notwendig, denn das was ich wirklich bin, geschieht zwischen uns.‹ Das Gebet vor dem Empfang der Kommunion in der Messe bringt den Sinn dieses Glaubensaktes nachdrücklich und demütig zugleich zum Ausdruck: ›Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.‹«

[199] Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe 14), Frankfurt a. M. 2007, 5–30.

[200] Ebd., 21.

in der Zeit vor, in dem offenen Raum ihrer Modi, die den Menschen als Gegenwärtigen herausfordern und angehen, gerade indem die Zeit auch Vergangenheit und Zukunft als »verweigernd-vorenthaltende Nähe« von Anwesenheit und Abwesenheit umfasst.[201]

a) *Differente Treue*

Zwar beziffert de Certeau die Bedeutung der »Heidegger-Bezüge« über die Verwendung der Formulierung »nicht ohne« hinaus als gering,[202] aber es fällt doch auf, dass sowohl das Moment von *Trennung* bzw. das ewige Zugleich von Gabe und Entzug als auch das Moment der *Intimität*, der immer schon erfolgten Involvierung in das Sein und die Zeit, präzise die Dynamik des Zulassens charakterisiert, die de Certeau anhand der Wendung »nicht ohne« für den Glauben geltend macht. Das soll nun vorrangig an dem Text *Der gründende Bruch* verdeutlicht werden.

Im zweiten Teil dieses programmatischen Aufsatzes[203] kommt de Certeau auf die Verfahrensweise zu sprechen, in der sich die christliche Erfahrung in der Gegenwart artikuliert. Grundlegend dafür ist die Bezugnahme auf Jesus Christus in »Treue« und »Differenz«. Unter *Treue* versteht er dabei die Anknüpfung an Jesus Christus als »Anfang« dieses Weges. Ihm verdanken sich alle christlichen Ausdrucksgestalt, der diese allererst ermöglicht. Certeau bezieht sich für diesen Vorgang auf das deutsche Wort »(Zu-)Lassen«[204]. Jesus Christus lässt zu, dass die kreativen Hervorbringungen der Christentumsgeschichte ihn als ihren Grund für sich geltend machen. Begründung und Erlaubnis greifen ineinander.

Hier sehen wir, wie de Certeau der Frage nach dem legitimierenden Grund der Glaubensrede, der wir bei den Mystikern ausführlich begegnet sind, theologisch begegnet und – wie in den Texten über das Gebet und die geistliche Erfahrung – dass der mehrdimensionale Bezug auf Christus dafür von entscheidender Bedeutung ist. Wiederum rekurriert er auf die Kenosis in der Inkarnation und am

---

[201] Ebd., 21. Um das erläutern, bringt Heidegger den Ereignisbegriff. In Bezug darauf betont er zwei Aspekte: Zum einen gilt auch für das Ereignis analog der Zeit und dem Sein das Moment des Entzugs und des Zurückhaltens. In Heidegger'scher Diktion: »Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.« Ebd., 28. Zum zweiten gilt für das Ereignis dasselbe wie für Sein und Zeit in Bezug auf den Menschen. Dieser findet sich bereits darin involviert vor, er kann es sich nicht gegenüberstellen und es kraft seines logisch ordnenden Bewusstseins überschauen oder sich gar dafür oder dagegen entscheiden, vgl. ebd., 28.

[202] Vgl. Michel de Certeau, Der gründende Bruch, in: GlaubensSchwachheit, 155–187, 177 / La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine, in: Esprit, Juni 1971, 1177–1214.

[203] Vgl. die Rekonstruktion des ganzen Aufsatzes bei Bogner, Gebrochene Gegenwart, 195–211.

[204] de Certeau, Der gründende Bruch, 175.

Kreuz,[205] bezieht sich aber auch immer wieder auf die Szene des Ostermorgens. Die Jüngerinnen bemerken, dass Jesus nicht da ist. Aber dieses Fehlen an »seinem« Ort ist die Bedingung der Möglichkeit, dass er ihnen an allen möglichen Orten erscheint.[206]

Die Bezogenheit auf Jesus Christus, den Anfang, ist jedoch zugleich notwendig different von ihm, da ohne *Differenz* keine Relation, sondern nur Identität gedacht werden könnte. Insofern sind alle Äußerungen des Christlichen als Zeichen zu verstehen, die erstens auf etwas nicht mehr Vorhandenes verweisen, auf den, der ihnen fehlt, und die zweitens nur in einem Zusammenhang von Zeichen funktionieren. Oben hatten wir das an de Certeaus Gebetsmodell des kreisenden Weges entwickelt, das er auch als Diksurs oder Kette bezeichnet hat. Hier fasst er beide Aspekte in dem Begriff des *inter-dictum*[207] zusammen, den er auf jenen Anfang anwendet. Er enthält das Moment des Verbots in sich, im Sinne der Unmöglichkeit, den Anfang mit einer einzigen Gestalt zu identifizieren, und das Moment der Relation im Sinne der gegenseitigen Verwiesenheit der verschiedenen Ausdrucksgestalten aufeinander.

An dieser Stelle kommt de Certeau auf das »nicht ohne« zu sprechen. Er meint damit die Situation, dass Repräsentanzen im Sinne eines identifizierenden Anspruchs nicht mehr möglich sind – als wäre die *vox Christi* auf einem Medium gespeichert, das die wahre Kirche abzuspielen wüsste –, sondern dass die Ausprägungen des Glaubens eher als *Schrift* zu verstehen sind. Sie können nicht ohne Bezug zum zulassenden Gründungsereignis sein, aber auch nicht ohne einander. Von daher sind sie notwendig plural und kommunitär und damit auch notwendig mehrdeutig und auslegungsoffen verfasst.[208]

Ein weiterer Aspekt, den wir schon kennen, nämlich derjenige der Konversion, wird an der Struktur treuer Differenz, wie sie de Certeau entwirft, ebenfalls noch einmal deutlich. Sie findet sich ihm zufolge bereits im Evangelium als Verhältnis zwischen Jesu Leben (Anwesenheit) und Tod und Auferstehung (Abwesenheit), wobei letztere zur Bedingung neuer Möglichkeiten seiner Anwesenheit wurde. Diese Relation konstituiert die christliche Erfahrung grundlegend, insofern sie sich als »*Operation*, die den *Übergang* von der *Partikularität* zu ihrer *Überschreitung*, von einem ›Da-Sein‹ zu einem ›Anderswo‹, wenn man so will: von einer Etappe zur anderen sichert«[209]. Es ist die Praxis immer neuen Aufbruchs von einem fest umschränkten Ort, welche auch »das Prinzip des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen christlichen Theologien oder Institutionen«[210]

---

[205] Vgl. de Certeau, Der gründende Bruch, 176 f.; 180.
[206] Vgl. beispielsweise MF, 8.
[207] Vgl. de Certeau, Der gründende Bruch, 185–187.
[208] Vgl. de Certeau, Der gründende Bruch, 177.
[209] de Certeau, Der gründende Bruch, 181.
[210] de Certeau, Der gründende Bruch, 183.

sowie den gemeinschaftlichen Austausch unter den Gläubigen[211] bildet. Diesen Zusammenhang bestimmt de Certeau als »*Konversion* der Orte«,[212] welche die aktive Bezugnahme auf den fehlenden Anderen immer wieder in Gang setzt. Die christliche Praxis bedeutet nicht die Ersetzung einer Gestalt durch die andere, auch nicht die synthetische Überwindung von Differenzen, sondern einen »Typ von Konversion«, der nach der Logik eines »*Weder-noch* [verfährt], die gegenüber einem Gegebenen und seinem Gegensatz eine dritte Hypothese schafft, *ohne diese jedoch zu determinieren*. Damit ist ein Verweis auf ein abwesendes Drittes gegeben.«[213]

b) Gottes Sehnsucht

Deutlich war im oben Gesagten zu beobachten, wie de Certeau das in den geistlichen Texten anhand des Gebets erarbeitete viatorische Modell für die christliche Gottesrede und ihre Institutionen insgesamt fruchtbar macht. Die beiden Momente des Ereignisses (d.h. die Erfahrung des Gekommenseins Gottes) und der stetigen Wiederholung (d.h. die äußeren Formen des religiösen Lebens) strukturieren die Beziehung zum Unendlichen. In der Spannung zwischen beiden entfaltet sich diese Beziehung als Bewegung, als Vollzug der Bekehrung, die auch die verschiedenen Auslegungen und institutionellen Ausformungen in ein gegenseitiges Verweisungsverhältnis bringt und immer wieder auf den Anfang des Glaubens deutet.

Nun charakterisiert de Certeau das Verhältnis zum Unendlichen näherhin als absolut notwendiges und zugleich unmögliches.[214] Absolut *notwendig* ist es, weil es das ist, »ohne das ein Mensch nicht leben kann, ohne das eine Gemeinschaft, eine Gruppe von Menschen nicht existieren kann.«[215] Es ist eine »radikale Erfahrung«,[216] die Menschen im Glauben Gott als den erfahren lässt, ohne den sie zukünftig nicht mehr leben können, selbst wenn sie wollten. Fundiert ist diese Sehnsucht im Sehnen Gottes nach uns und das ist der entscheidende Wechsel, dem wir im Zusammenhang mit den Gebetsaufsätzen auch schon begegnet waren. Es ist Gott, der nicht ohne die Menschen leben kann, Jesus, der nicht

---

[211] Vgl. de Certeau, Expérience chrétienne, 154.
[212] de Certeau, Der gründende Bruch, 183.
[213] Ebd., 184. Vgl. die Entfaltung dieser Bewegung in de Certeaus Rekonstruktion von Peter Fabers geistlichem Weg, der angetrieben ist von der Suche nach der »Treue Gottes« in dem Getriebe des Alltags, aber auch in den Verstrickungen der eigenen Gefühls- und Gedankenwelt. Michel de Certeau, Die Erfahrung von Heil bei Peter Faber, übers. v. Andreas Falkner, in: Geist und Leben 87 (2014), 236–251/L'expérience du salut chez Pierre Favre, in: Christus 17 (1958), 75–92.
[214] De Certeau selbst gebraucht »unmöglich« nicht, aber vgl. seinen Aufsatz *Christliche Autoritäten*, in: Ders., GlaubensSchwachheit, 99–115, 103. Hier spricht er von »nicht zu erfassen«, »unhabbar«.
[215] de Certeau, L'expérience spirituelle, 9. Hier wiederum mit losem Bezug auf Heidegger.
[216] de Certeau, L'expérience spirituelle, 9.

ohne die lebt, die ihm nachfolgen und die er bereits ersehnte, als er sie noch nicht kannte.[217]

Deshalb bestimmt sich die Nachfolge im Glauben eben als jenes Sehnen oder Begehren: nach Gott und nach den anderen Menschen, die man noch nicht kennt, vielleicht niemals kennenlernen wird. *Unmöglich* ist das Verhältnis zum Unendlichen also nur, insofern es niemals vollständig einzuholen ist und immer eine Beziehung des Fehlens sein wird; und genau hierin finden das Begehren Gottes und das der anderen Menschen zusammen: »Eine analoge Verbindung (*articulation*) mit den anderen, (unbestimmt) (*indéfiniment*), und mit Gott (*infini*) ist die Weise, in der sich jeder von uns, in seinem (extrem bescheidenen) Maß, dem Unendlichen öffnet.«[218]

An anderer Stelle bringt dies de Certeau, ähnlich wie in dem Gebetstext *Aspécts de la prière*, explizit mit dem Gebet als dem primären Ort der Vermittlung der vertikalen und der horizontalen Gesprächsrichtung in Verbindung. Im Hören auf die Schrift werden die Gläubigen gewahr, wie sich Christus

> an uns wendet: indem wir ihn anerkennen (*reconnaître*), werden wir das wahrnehmen, was wir von den Worten noch ignorieren, die uns mit den Menschen von heute verbinden; und indem wir auf den Geist hören, der in uns den Vater bittet, werden wir, zugegeben, selbst die Sprache unserer Brüder besser verstehen.[219]

Es ist also die xenologische Bestimmung, die das Gebet als innere Dynamik der christlichen Vorgehensweise bedeutsam sowohl für die Gott-Mensch-Relation als auch für das zwischenmenschliche Verhältnis in der Kirche und über die Kirche hinaus macht. Indem Gott dem Gebet, das er schenkt, zugleich Gegenüber bleibt und es immer wieder auf ihn als den je größeren ausrichtet, öffnet er auch das Verständnis für die anderen, die in verschiedenen, zunächst fremden »Vokabeln« von dem Bezugspunkt ihrer Erfahrung sprechen. Dieser Bezugspunkt, der auferweckte und aufgefahrene Christus, garantiert sowohl die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft, derjenigen, die sich als Christen verstehen, als auch deren Pluralität.

Aber auch über die Kirche hinaus gilt: Immer schon sind wir in der Konfrontation mit den unbekannten, fremden Menschen mit dem unendlichen, fremden Gott konfrontiert. In dieser negativ-theologische Spur kennzeichnet de Certeau das gemeinsame Leben (*la vie commune*)[220] als eines, das unweigerlich mit dem Glauben an Gott zu tun hat. Genau darin liegt auch das Erneuerungspotenzial für die christliche Sprache und Praxis: in der Begegnung mit den anderen, sprich, den säkularen Lebensrealitäten, »ohne die« sich der Glaube nicht inkarnieren und entfalten könnte.

---

[217] Vgl. de Certeau, L'expérience spirituelle, 10 f.
[218] de Certeau, L'expérience spirituelle, 10.
[219] de Certeau, Expérience chrétienne, 163.
[220] de Certeau, L'expérience spirituelle, 11.

c) Die Verschränkung von Glaube und Gebet

In der Beschäftigung mit der Formel »nicht ohne dich« wurde deutlich, wie tief das Gebet als Kreisen um Gott in de Certeaus Entwurf des diskursiven Glaubens verankert ist: nicht nur weil die Formel auch einem Gebetstext entstammt, sondern auch weil sich an ihr die hermeneutische Schlüsselfunktion des Gebets für de Certeaus Anliegen deutlich machen lässt.

Dafür spielt zunächst eine Rolle, dass diese Zeile aus einem Bittgebet stammt. Die Verwiesenheit auf den anderen ist deswegen kein Programm freundlichen Entgegenkommens, sondern erinnert die Sprecherin und Täterin des Glaubens jeweils daran, dass ihr »Ort«, von dem aus sie spricht, prekär ist und sie der anderen wirklich bedarf, um sich selbst und Gott (je neu und besser) zu verstehen. Die Bitte »lass mich nicht ohne dich sein«, die hier als Grundgeste des Begehrens das gemeinsame Leben der Kirchen steuert, ist die Anerkenntnis der Angewiesenheit und Ortlosigkeit des eigenen Glaubens in der Spur des gestorbenen und auferstandenen Jesu. Der Modus der Bitte bringt die grundlegende Einsicht in die je größere Größe Gottes in der Konsequenz für die Kirche adäquat zum Ausdruck. De Certeau hat in dieser Haltung der Selbstbeschränkung auch seine Texte verfasst.[221]

Sodann ist die negative Formulierung von Bedeutung. Denn in der Bitte geht es ja um die Gemeinschaft oder Verbindung mit Christus, insofern er sich immer wieder entzieht. Wir hatten gesehen, wie sehr das zugleich trennende und zulassende Moment der Abwesenheit, das in dieser Bitte zum Ausdruck kommt, diese mit Heideggers Überlegungen zu Zeit und Sein verbindet. Würde man das Anliegen positiv ausdrücken, etwa: »Sei immer bei mir!«, so würde man die Positivität eines erkennbaren, feststehenden »Du« akzentuieren. So aber geht es um das Ausgesandtsein in alle möglichen Zusammenhänge, die auf den ersten Blick von sich aus kein Verhältnis mit dem Christlichen zu erkennen geben. Eben deshalb setzt hier die Bitte an, dass sich in diesen scheinbaren Situationen der Trennung Christus immer wieder als derselbe, ewig Treue und Lebendige erweisen möge. So wird das Gebet »Lass mich nicht ohne dich sein« zum Vermittlungsort von Nähe und Distanz. Es bildet das Prinzip des gemeinsamen Lebens, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und darüber hinaus.

In dem nun folgenden Referat rückt der »Köper« mit seinen unterschiedlichen Aspekten und in seinem Verhältnis zur Sprache wieder in den Vordergrund der Interpretation. Von daher ergibt sich ein besonderer Bezug auf den oben besprochenen Gebetstext *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten.* Zugleich wird deutlich, dass eine Verschiebung stattfindet: War bis jetzt immer die wechselseitige Angewiesenheit zwischen den Schritten des Weges leitend

[221] Vgl. beispielsweise de Certeau, Der gründende Bruch, 187; de Certeau, Die mystische Fabel, 7–10.

und damit eine Vermittlung von Unbestimmtheit und Bestimmtheit im Blick, so erhält die Überschreitung an sich zunehmend Gewicht, die de Certeau am Ende der *Mystischen Fabel* als das Erbe der Mystik gewertet hatte.

4.2 »Vom Körper zur Schrift. Ein christlicher Transitus«

Bereits in der Predigt[222] anlässlich der Profess von Mitbrüdern im Jesuitenorden, welche den Band der *GlaubensSchwachheit* eröffnet, verwendet de Certeau »Geste« und »Ort« im Zusammenhang seiner Meditation über die – heute außergewöhnliche – monastische Lebensform metaphorisch. Er greift in seiner Auslegung auf Figuren zurück, die uns bereits aus den Texten zur geistlichen Erfahrung bekannt sind. Ausgelöst durch eine Urerfahrung von Gottes Gegenwart schlägt der Mönch den geistlichen Weg in der Absicht ein, an dieser Erfahrung sein Leben auszurichten. Prägnanten Ausdruck findet dieses Begehren in dem sehnsuchtsvollen Gebet »Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde«. In der gewählten Ordensexistenz sind Geste und Ort einander komplementär zugeordnet: Der *Ort* ist die konkrete Gemeinschaft der Brüder, mit denen man täglich zu tun hat; sie sind die »Gemeinschaft«, in der sich der Glaube in Eintracht und Widerspruch gemeinschaftlich, geregelt und institutionalisiert realisiert. Diese bildet damit zugleich die »Norm all der Gesten«,[223] welche genauso notwendig sind. *Geste* meint hier den nur individuell zu verantwortenden konkreten Weg innerhalb der Gemeinschaft, die Treue gegenüber den Gelübden, die darin besteht, dass man stets aufs Neue aufbricht: »Die Geste ist die des Aufbruchs«,[224] mit der der Einzelne bereit ist, das bislang Erreichte, Vorgestellte, Geglaubte immer wieder hinter sich zu lassen und neue, andere Entscheidungen zu treffen.

Wie wir gesehen hatten, bestand die Zeichenhaftigkeit und Diskursivität der Gebetsgesten darin, auf einander und auf Gott verwiesen zu sein, als einzelne und auch im Zusammenhang, und damit das Gebet insgesamt als Weg von Gott her zu Gott hin zu kennzeichnen. Hier unterstreicht de Certeau noch das Ungewisse, Ungesicherte und Dynamische der Geste im Gegenüber zur Tradition, in welche sie sich als je neuer Anfang einbringt. Beides liegt aufgrund ihrer Wortlosigkeit nahe. Denn von sich aus ist die Geste vieldeutig und unbestimmt. Sie ist vage. Bedeutung erlangt sie erst durch ihren Kontext. Hier ist das die Ordensgemeinschaft, die sie prüfen und entweder gelten lassen, gar klären und aufnehmen oder allenfalls auch verurteilen kann. Das erinnert an den grammatischen Status der Metapher, wie sie de Certeau in der Mystischen Fabel besprochen hatte. Indem

---

[222] de Certeau, Eine rätselhafte Gestalt, in: GlaubensSchwachheit, 29–31/Réflexions sur un personnage énigmatique, in: Informations catholiques internationales 381 (1971), 15–16.

[223] de Certeau, Eine rätselhafte Gestalt, 30.

[224] Ebd.

die Mystiker Metaphern und andere Tropen gebrauchen, verunsichern sie die Bild- und Ausdruckstraditionen und provozieren neue Verstehensmöglichkeiten der Sache, die, gerade weil sie unsicher geworden ist, auf ungewöhnliche Bilder, verstörende Komposita und andere Tropen angewiesen ist. So leistet die Mystik ingesamt eine Übersetzungsarbeit an der verstummenden Sprache der kirchlichen Tradition. Im Raum der Sprache agiert die Metapher leiblich.

Auch in dem angekündigten Essay *Vom Körper zur Schrift,* dem wir uns nun zuwenden, begegnen wir dem Verhältnis von Geste und Sprache, nun im Rahmen der Frage nach der Rationalität des Christlichen. Er findet sich im letzten Kapitel des Bandes der *GlaubensSchwachheit*: »Auf ›ungebahnten Wegen‹ gehen«.

a) *Körper und Wort*

Anlässlich der Verschriftlichung einer mündlich geführten Diskussion reflektiert de Certeau einleitend das Verhältnis vom Gegenstand einer Aussage zu der Tätigkeit des Aussagens. Er wendet diese strukturalistische Grundfrage auf das Christentum an und formuliert das Thema als »eine Beziehung zwischen einer Frage, in der es um die Wahrheit geht« (215), und den verschiedenen (geistes-)geschichtlichen Konstellationen, in denen diese Frage gestellt und beantwortet wird – den »Orten« des Diskurses. Zwei grundsätzliche Möglichkeiten kommen dabei für den Gläubigen, der von der Wahrheit des Christentums sprechen möchte, in Betracht: einmal im Anschluss an die Institution der Kirche unter Berufung auf ihre – wie auch immer begründete – Autorität oder aber im Sinne einer davon losgelösten, unautorisierten Praxis des Glaubens, die sich spontan und weitestgehend unorganisiert aus dem kreativen Umgang mit den Worten und sonstigen Inhalten der Überlieferung ergibt.[225]

Für die erste Option zieht de Certeau zwei Metaphern zusammen, die des »Ortes« und die des »Körpers«: »Unter ›Körper‹ verstehe ich das geschichtliche und gesellschaftliche Da/Dort-Sein eines organisierten Ortes.« (216) Hier hat er also die kirchlich gebräuchliche bzw. religiös explizite Sprache im Blick, die sich auf eine Institution und Tradition berufen kann. Die zweite Option bezeichnet de Certeau als »Schrift«, entgegen der Intuition, gerade das Mündliche mit der vorübergehenden Gestalt von Praktiken in Verbindung zu bringen. Hier ist an die Schrift im Sinne der Graffiti in den U-Bahn-Schächten der Großstädte zu denken, wie sie de Certeau in der *Kunst des Handelns* besprechen wird: plötzlich auftauchende Zeichen, die, da ihr Referent unklar ist, weitgehend unverständlich bleiben. Damit sind sie gestische Worte, oder, wie de Certeau in Aufnahme eines Gedichtes von Rilke aus dem »Buch von der Pilgerschaft« sagt: »›Bäume von

[225] Diese zwei Optionen spiegeln sich gewissermaßen in zwei Arten von Unbehagen (*sorte de malaise*) unter den zeitgenössischen Christen: die einen beklagen die Entfremdung zwischen biblischer, liturgischer Sprache und dem »echten Leben«, die anderen beklagen die Anpassung an den Zeitgeist. Vgl. de Certeau, Expérience chrétienne, 148 f.

Gebärden‹«.[226] Nur in diesem indexalischen Verständnis spricht de Certeau hier von Schrift als »signifikante[r] Praktik[…]« (216).

b) Der verstummte Körper der Kirche

Auf einer sprachlogischen Ebene gehören Körper und Schrift immer zusammen, weil jede Aussage an irgendeiner Art übergeordnetem kommunikativem Regelsystem partizipiert. Wir können uns das am Verhältnis von *langue* und *parole* klarmachen: Die Grammatik einer bestimmten Sprache lässt sich nur in der gesprochenen Sprache kennenlernen, während diese den übergeordneten Regeln der Sprache gehorcht und nur so zu sinnvollen Aussagen gelangt.

Der christliche *logos* ist deswegen an die Kirche als seinen Körper gebunden; die Kirche sichert den Rahmen, innerhalb dessen die christliche Gottesrede plausibel und verständlich ist. »Doch was wird aus dieser Sprache, wenn sich der Körper, mit dem sie sich verbindet, verflüchtigt?« (217), »was geschieht, wenn eine Sprache nicht mehr mit einem Körper verbunden ist, wenn sie nicht mehr von ihm unterfangen und gehalten wird« (219)? Und »[w]as ist die Wahrheit, wenn sie, gesichert allein durch eine Grenze von Worten, zu der Sprache und der Erfahrung vom ›ganzen Rest‹ nicht mehr passt (*devient incompatible*)?«[227] Das ist die entscheidende Frage: Wie lässt sich noch definieren, was »christlich« ist, wenn die bis anhin geltenden, durch die kirchliche Praxis verbürgten Parameter ihre Definitionskraft einbüßen?[228]

De Certeau beobachtet drei unterschiedliche Dynamiken, die durch den Verlust des Körpers in Gang gesetzt werden. So entsteht erstens eine zunehmende Theologisierung, die die Wahrheit des Christentums verbürgen soll: eine Inflation von Erklärungen für immer weniger, was wirklich zu denken gibt. Oder bestimmte soziale Inhalte, eine besondere Ethik sollen zweitens den verlorenen Körper ersetzen oder spektakuläre Inszenierungen ihn drittens revitalisieren helfen.[229] Jedoch scheitern diese Versuche, denn sowohl Theorie als auch Praxis

---

[226] de Certeau, Kunst des Handelns, 196.

[227] Vgl. de Certeau, Expérience chrétienne, 149.

[228] Vgl. de Certeau, Die Glaubensschwachheit, in: GlaubensSchwachheit, 245–250 / La faiblesse du croire, in: Esprit, April/Mai 1977, 231–245, mit dem ursprünglichen Titel »Les Militants d'origine chrétienne«. Hier beschreibt de Certeau, wie das Christentum mit seinen Beständen an Ritualen, Symbolen und Bildern, die einst im Körper der Kirche beheimatet waren und durch ihn definiert wurden, diesen inzwischen ausgebluteten Körper verlässt und in der Gesellschaft von anderen Akteuren für deren eigene Zielsetzungen verwendet wird, etwa zur Inszenierung des Religiösen oder im Bereich der Wertediskussion. Umgekehrt halten neue, andere Unterscheidungslogiken Einzug in der Kirche, die wahlweise für eine Ökonomisierung, Politisierung oder Ästhetisierung ihrer Ausrichtung sorgen. Vgl. dazu auch de Certeau, Der gründende Bruch, 155–173.

[229] Vgl. zu den aporetischen Lösungsstrategien, entweder den »Kern« des Christlichen zu retten (Abschottung) oder in bestimmten Sozialprogrammen zu verwirklichen (Assimilation): de Certeau, La parole du croyant, 134.

sind angewiesen auf den Rückhalt des Körpers – den gesellschaftlich anerkannten Eigenort einer christlichen Rationalität –, um sich selbst als christlich zu definieren. Fehlt er, wird die Rede, weil ihr keine Differenzkraft mehr eignet, bedeutungslos. Denn ohne einen Ort, der ihr Widerstand, Kontur und Orientierung bietet, rutscht die christliche Sprache in Richtung eines reinen Sagens ohne Inhalt; sie wird zu einer leeren absurden Kommunikation, die niemandem mehr etwas sagt.

Im Versuch, das Schwinden des Körpers zu kompensieren, bläht sich die Kirche durch Verbalisierung auf. De Certeaus Rede von der aufgeblähten Verbalisierung des Körpers der Kirche legt es nahe, diesen Vorgang invers auch als Verleiblichung der Rede zu beschreiben. So dass man davon sprechen könnte, dass die christliche Rede gewissermaßen »vergestet«. Denn ein Satz ohne Sinn ist wie die Geste eines Körpers oder wie der Buchstabe einer unverständlichen Schrift – sie zeigt etwas, aber was, ist völlig ungewiss. Kinder, Narren und Betrunkene führen ständig Gesten aus, von denen man sich fragen kann, ob sie vollkommen arbiträr sind. Wiederum eine Parallele zur Metapher, die ebenso darauf angewiesen ist, dass sie zwischen exotischem Reiz und Verständlichkeit, zwischen Kreativität und Kontext die Mitte hält.[230]

Wer könnte dann die Gesten oder Metaphern entziffern, die Christen machen? De Certeau erklärt, dass letztlich zur Ausweisung des Christlichen nach dem Verlust des Körpers nur ein »Schnitt im Sozialkörper« (224), eine »Narrheit« (224) bleibt, die darin besteht, sich auf den *Namen* Jesu Christi als einzigen Ausweis der Identität zu berufen.

c) Der Name Jesu Christi

Dem Eigennamen kommt entscheidende Bedeutung zu. Er ist nämlich einerseits stumme Geste, weil er nichts bedeutet außer sich selbst. Er »ruft« niemanden außer sich selbst. Andererseits steckt genau in dieser evokativen Kraft des Namens, die bedingt ist durch seine semantische Leere, die verlebendigende Wirkung des Namens: Der Name setzt einen Schnitt der Sinnlosigkeit und eröffnet damit einen Raum, in dem, unter Bezugnahme auf ihn, wiederum Äußerungen stattfinden können (vgl. 224).[231]

Die Konsequenz dieser grundlosen – und daher sowohl im gesellschaftlichen wie im universitären Zusammenhang als »ungehörig« (226) empfundenen – Rede ist deren formalisierte Dynamisierung, wie sie de Certeau am Ende der »Mystischen Fabel« anmerkte. Er erkennt in dem Prinzip bzw. der Struktur der religiösen Erfahrung das, »was das Erlöschen ihrer religiösen Bestimmtheit«

[230] Aristoteles, Rhet. 1412a 9–13, 177; vgl. ders., Poet. 1459a 7 f., 75 f.

[231] In dieser Linie sind alle ekstatischen Phänomene zu verstehen, die die Rationalität informationsvermittelnder Rede an den Rand drängen, wie etwa die Glossolalie (dazu unten mehr). Vgl. auch de Certeau, Le parler angélique, in: MF II, 257–285.

(228) überlebt, nämlich die »formale Beziehung zwischen der Überschreitung von gegebenen Verhältnissen und der Entscheidung, den Glauben ›zu tun‹.« Es ist nunmehr die »Sache des Gläubigen, diese Beziehung anzunehmen und ihr eine ›inhaltliche‹ Füllung zu geben« (230).[232]

Die Anführungszeichen, die de Certeau hier setzt, weisen jedoch auf die oben festgehaltene Einsicht zurück, dass die Versuche, einen neuen Diskursort mit selbstdefinierten Inhalten zu schaffen, scheitern müssen. Ihm zufolge ist alles, was an inhaltlicher Ausweisbarkeit bleibt, *die Tätigkeit der Überschreitung selbst*, die sich auf Christus berufen kann; denn in Jesus Christus ist dieses formale Prinzip der Alterität im Sinne der Überschreitung zum Anderen hin Identität:

> Jesus ist die verschwindende Unbekannte jener Beziehung ›Ruf – Bekehrung‹, die er benennt. Er selbst tritt in diese Beziehung ein, die unbestimmte Termini setzt: Er ist das Ja (2 Kor 1,19), die Antwort an einen Unnennbaren Rufer, er ist der immerwährende ›Bekehrte‹ des unnahbaren Vaters, der zu ihm sagt: ›Komm‹. (231)

d) Nachfolge, metanoia und die starke Schwäche des Glaubens

Insofern er die Beziehung von »Ruf – Bekehrung« verkörpert, schuf Jesus für die ihm nachfolgende Gemeinschaft ihre pilgernde Gestalt, eben dieses »Modell« (230) einer Praxis des Aufbruchs von Ort zu Ort. De Certeau führt zur Verdeutlichung dieses Modells eine Differenzierung zwischen »Nachfolge« und »metanoia« (griechisch = Bekehrung) ein. Während die Nachfolge mit der ersten Erfahrung der Nähe Gottes, seinem Ruf in die Nachfolge, verbunden ist, bezieht sich *metanoia* auf die dem Ruf folgende Veränderung der Lebensweise und Denkungsart, die nunmehr unausgesetzt stattfindet. Die Beziehung zwischen beiden ist rein formaler Art, »für deren Wahrheit es keinen konkreten Ausdruck gibt« (230, vgl. 240); eben bis auf, so sahen wir, den Namen Jesus Christus, die verschwindende »Unbekannte« (231), die diese fortgesetzte Transformation allererst ermöglicht und gebildet hat.[233] Das heißt: Man kann nicht die eine oder andere Sozialgestalt des christlichen Glaubens, die ein Ausdruck der *metanoia* ist, mehr mit einem »wahren Ursprung« verbinden als eine andere. Alle dürfen sich auf Jesus Christus berufen, im Wissen darum, dass sie die anderen Christen und die anderen, die nicht Christen sind, auch brauchen, um Gott nachfolgen zu können.

Insofern ist die Auflösung des Körpers bzw. der Verlust eines souveränen Diskursortes der Kirche doch keine Beschädigung, wie de Certeau zunächst konsta-

[232] Vgl. die expliziten Sätze in de Certeau, Die Glaubensschwachheit, 249: »Jesus Christus ist tot. Dieser Tod ist nicht mehr nur das Thema der Botschaft von Jesus, sondern die Erfahrung der Boten. Die Kirchen, und nicht mehr nur der Jesus, von dem sie sprechen, scheinen durch das Gesetz der Geschichte zu diesem Tod verurteilt zu sein. Es gilt zu akzeptieren, dass man schwach ist, die lächerlichen und heuchlerischen Masken einer kirchlichen Macht, die es nicht mehr gibt, abzuwerfen [...]«.

[233] Vgl. de Certeau, Der gründende Bruch, 174–176.

tierte (217, 231), sondern dessen Absterben bringt die Dynamik des christlichen Glaubens, der auf dem Evangelium fußt, erst wieder richtig zur Geltung. Es schärft ein, dass es »keinen anderen als den Körper der Welt« (233) gibt, in den sich der Glaube mittels auftauchender und vergehender Praktiken immer wieder einzuschreiben hat. Nur am Ort des Fremden, d. h. des Nicht-Christlichen, kann sichtbar werden, was die Wahrheit des Christentums wäre. Auch wenn sich das zumindest gegenüber der Gesellschaft anonym oder verdeckt vollziehen würde, denn de Certeau denkt hier an eine Verknüpfung, die jenseits religiöser Ausweisbarkeit stattfindet: der christliche Glaube hätte in seiner Vorstellung auf alltägliche Vorkommnisse von Exzessivität und auf Phänomene des Pathischen besonders zu achten und würde sich mit ihnen verbünden, um »überall das Finden-im-Verlieren ein[zu]schleusen« (233). Die Frage ist allerdings, so sei hier bereits kritisch angefragt, wie es auf Dauer um die Übersetzungsleistung der Christen bestellt ist, wenn die christliche Sprache auf ihre biblischen Vokabeln zu verzichten lernt.

In Bezug auf die Kirche jedenfalls setzt de Certeau nicht auf Reformprogramme, sondern auf konkrete, partikulare Vollzüge der Gemeinschaft, ungeachtet der Frage ihrer institutionellen Anbindung. Ihre Zusammenkünfte können zu Gelegenheiten erneuerten Glaubens werden. Im Austausch von Erfahrungen, jenseits politischer oder ethischer Programmatik und jenseits konfessioneller Befindlichkeiten, sofern der Austausch von »Gebet, Unruhe und Verehrung«[234] erfüllt ist, werden diese Gelegenheiten immer wieder zu Neuanfängen einer bescheidenen Dienstgemeinschaft. Diese überschreitet die alten Grenzen der Institution und realisiert sich unauffällig. De Certeau spricht vom »Herrn Jedermann« und seinen alltäglichen Besorgungen und Kämpfen, in denen sich dieser Dienst aneinander verwirklicht.[235]

Immer mehr drängt hier der xenologische Zug des Glaubens in den Vordergrund. De Certeau spricht nicht mehr von der Barmherzigkeit Gottes, die in der Inkarnation die absolute Initiative religiöser Bemühungen übernommen hat und auch ihr Scheitern unterfängt, sondern betont vor allem die am Anderen ausgerichtete Struktur der Überschreitung als Praxis ständiger Bekehrung bzw. Erneuerung im Namen Jesu Christi. Die Frage, die sich hier allerdings stellt und die später wieder aufgegriffen werden soll, ist, ob eine strukturelle Beschreibung der Identität, die sich zudem auf einen bestimmten, nämlich den xenologischen Vollzug der Konversion konzentriert, tatsächlich eine christliche Praxis in ihrer Fülle beschreiben und orientieren kann.

---

[234] de Certeau, GlaubensSchwachheit, 249.

[235] Vgl. folgende Sätze aus de Certeau, GlaubensSchwachheit, 249: »Dieses Gebet, das auf seine Art das Verschwinden einer Sprache des Glaubens und die Unmöglichkeit eines Ethikentwurfs bescheinigt, wird jede Woche zum poetischen Ort eines Beisammenseins und zum innerlichen Wiederbeginn eines gegenseitigen Dienstes – eine Gnade, die Herrn Jedermann angeboten ist.«

e) *Sprachlosigkeit als Neubeginn*

De Certeau macht allerdings auch auf das schöpferische Potenzial der Reduktion des Glaubens auf seine Überschreitungsstruktur aufmerksam. Die Krise der Kirche, deren Wortreichtum nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass sie eigentlich sprachlos ist, d.h. dass das Wort ihrer Botschaft in der Gesellschaft keine eigene Gestaltungskraft mehr hat, ist aus der Perspektive des Evangeliums betrachtet, eine Möglichkeit, ein Anfang. Klug und nuancenreich spielt de Certeau hier mit dem Begriff der »In-Fantia«,[236] dem wir bei der Lektüre der »Mystischen Fabel« bereits begegnet sind: zugleich Ausdruck der Sprachlosigkeit und relativen Ohnmacht von sehr kleinen Kindern deutet das Wort *in-fans* auch auf die Anfänglichkeit kindlichen Lebens, das alles noch vor sich hat und die Sprachen lernen muss, in welchen es sich artikulieren kann (vgl. 235). Auch die Verwundbarkeit des christlichen Glaubens aufgrund der Abhängigkeit von anderen Sinnsystemen wird in der Infantia der Kirche sichtbar.

> Glauben heißt ›kommen‹ oder ›folgen‹ (eine durch Trennung gekennzeichnete Geste), seinen Ort verlassen, durch dieses Exil außerhalb der Identität und des Kontrakts entwaffnet werden [...], um der Stimme des Anderen ausgeliefert zu werden und von seinem Kommen oder seiner Antwort abhängig zu werden. (241)

Darin, dass die Kirche die Geste des Glaubens weiter ausführt – eine Geste, die manchmal dem Verrat am eigenen Erbe gleichzukommen scheint –, besteht die Treue zu Gott. Nur so, in dieser Auslieferung an andere repräsentiert sie Jesus Christus, für den gilt, dass er »verwundet vom Fremden, konvertiert zum Anderen [ist], ohne von diesem gehalten zu werden« (242).

Hier ist m.E. in de Certeaus gegenwartshermeneutischer Deutung der christlichen Rede von Gott die Verschiebung, die bereits angedeutet wurde, deutlich wahrzunehmen. Nicht nur reduziert sich das dreigliedrige Modell des christlichen Weges auf die formale Geste des Aufbruchs im Namen Jesu. Auch die theologische Begründung und Entfaltung der Beziehung zwischen Christus und christlicher Religion wird in der zunehmenden xenologischen Ausrichtung einseitiger. Diese Tendenz wird auch in anderen Texten der *GlaubensSchwachheit* merklich.[237] So besonders, wenn de Certeau für eine Ablösung der universitären Theologie von ihrer institutionellen Bindung an die Kirchen plädiert mit der Begründung, deren Logik würden die »Anstrengung, einen spirituellen Aufbruch mit den objektiven Gegebenheiten der gesellschaftlichen Organisation zusammenzubringen«[238], nur

---

[236] Lyotard gebraucht das Wort ebenfalls. Es bezeichnet bei ihm die Haltung »der Empfänglichkeit, des gehorchenden Hörens auf die Stimme des Absoluten«. So Wendel, Postmoderne Theologie?, 200. Vgl. Jean-Francois Lyotard, Heidegger und »die Juden«, Wien 1988, 30f.; der Sache nach vgl. auch ders., Der Widerstreit, München 1987, 190f.

[237] In diese Richtung weisen m.E. »Die Glaubensschwachheit« und besonders Michel de Certeau, »Das Elend der Theologie«, in: GlaubensSchwachheit, 207–213.

[238] de Certeau, Das Elende der Theologie, 211.

behindern. Der Ausweis der christlichen Identität der Theologie müsse anders erfolgen, jedenfalls nicht über die kirchliche Anbindung. De Certeau nennt stattdessen zwei Merkmale der »christlichen Forschungsarbeit«, die beide einem radikalen Bekenntnis zur Partikularität des Christentums entspringen. Das eine Merkmal besteht in einer Lösung von bestimmten Interpretationsnormen; ohne eine ständig »*erfinderische*, aber rigorose *Neuinterpretation* wäre eine Christensprache nicht christlich«.[239] Das zweite Merkmal betrifft die heterologische Funktion der Theologie, was eben schon einmal angedeutet wurde. Sie soll in den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs das Moment der »Fremdheit« eintragen, des »*Übermaßes* und der *Offenheit*«.[240] Dabei geht es darum, dem anderen Raum zu geben, um dessen Fragen und Anliegen zu verstehen, auch wenn sie die eigenen stören oder irritieren: »Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache.«[241] Zwar werde darin die Partikularität des christlichen Diskursortes noch verschärft, aber nur so bleibe der Bezug auf Gott gewahrt, der nur auf dem Weg der konkreten einzelnen vergehenden Erfahrungen der Menschen zugänglich sei.[242]

4.3 *Fazit und Diskussion. Die vermittelnde Rolle des Gebets*

In diesem Abschnitt ging es darum zu zeigen, wie de Certeau das im Gebet wurzelnde viatorische Konzept des Glaubens auf die Problemlage des verstummten kirchlichen Körpers anwendet und dabei eine zunehmende xenologische Ausrichtung vollzieht.

Schonungslos nimmt er dafür die Realität einer Gesellschaft, die sich zunehmend entkirchlicht, in den Blick. Er findet drastische Bilder für das Auseinandertreten der (alltäglichen) Lebenserfahrung der Menschen und der traditionsgesättigten Sprache des Glaubens, die zu denken geben müssen. In ihnen ist nicht so sehr ein Verlustschmerz spürbar, als vielmehr ein Drängen darauf, die faktische Lage unverstellt wahrzunehmen und sich davon auch in der theoretischen Beschäftigung mit dem christlichen Glauben beeinflussen zu lassen. Wenn sich de Certeau deutlich sowohl gegen rückwärtsgewandte Abschottungstendenzen der Kirchen als auch gegen deren Auflösung in sozialpolitische Programmatik wendet, spricht daraus die Anerkennung der Gegebenheiten und das Bemühen, sie theologisch produktiv aufzunehmen.

In der *Mystischen Fabel* und in den geistlichen Texten der ersten Werkphase hatten wir gesehen, dass es eine Grunderfahrung des Glaubens ist, die realen Gegebenheiten als widrig zu empfinden und sich ihnen allzu oft ohnmächtig

---

239 DE CERTEAU, Das Elende der Theologie, 212.
240 DE CERTEAU, Das Elende der Theologie, 213. Vgl. DE CERTEAU, Vom Körper zur Schrift, 233.
241 DE CERTEAU, Das Elende der Theologie, 213.
242 Ebd.

ausgeliefert zu sehen. Wenn dies also *heute* in spezifischer Weise so ist, ist das genau der Fall, in dem sich der Glaube *immer schon* zu bewähren hatte. Denn dem christlichen Glauben ist ursprünglich eine radikale Verlusterfahrung eingestiftet, an die de Certeau die Kirchen erinnert. Er betont sie zunehmend, indem er die Überschreitungs- und Bekehrungsbewegung des Glaubens immer stärker in den Vordergrund rückt. Stellte er das Gebet und die christliche Erfahrung am Anfang als ein ausgewogenes Pendeln dar, in dem der Aufbruch von einer relativen Ausdrucksgestalt zur nächsten genauso wichtig war wie diese Stationen und das sich an dem je größeren Gott in seiner Mitte immer wieder ausrichtet, so beschreibt er die Bewegung des Glaubens nun über die Grenzen der Kirchen hinaus als eine des radikalen Sich-Verlierens. Genau damit aber befindet sich de Certeau zufolge der Glaube in der Spur Jesu.

Genauso emphatisch wie die Bilder der Krise sind die Bilder, mit denen die Hoffnung auf neue Anfänge verbunden ist, die den kirchlichen Körper gerade darin beleben, dass er sich immer weiter verliert: sei es die Anfänglichkeit[243] kindlichen Lebens oder die Vakanz des leeren Grabes, die Leben in Fülle verspricht. Würde die Kirche hingegen versuchen, in stabiler und nicht in vergehender Gestalt die Botschaft Jesu Christi zu tradieren, sich gar in einer Form ausschließlich mit ihm zu identifizieren, so würde sie weder der Transzendenz des je größeren Gottes gerecht, noch sich in die von Jesus gestiftete Konversionsbewegung einfügen – in dem Sinne, in dem de Certeau für das Gebet festhielt, dass keine Geste genügt.

Deswegen gibt es keinen Grund zur Sorge, wenn auch die institutionalisierten Formen der christlichen Theologie und Kirche schwinden und sich auflösen sollten. Christus wird dem Glauben als der Fremde, nie zu besitzende Andere in differenten Kontexten immer wieder als derselbe begegnen. Pluralität und Heterogenität, wie wir in den Texten zum Gebet bereits sahen, sind auch auf der Ebene gesellschaftlicher Organisation eine Grundbedingung für das Erscheinen der christlichen Wahrheit am Ort der Welt. Deren Erneuerung geschieht in der konkreten Auseinandersetzung und Aufnahme fremder wissenschaftlicher Terminologien, aber auch in Berufs- und Familienrealitäten, in der Auseinandersetzung mit überhaupt allen Faktoren, durch die sich das menschliche Leben formt. In allen diesen Bereichen entdeckt und stärkt der christliche Glaube Phänomene, die den Menschen daran erinnern, dass er sich selbst nie genug sein kann und darf.[244]

---

[243] Eine Wendung, die Hannah Arendt zum Begriff gemacht hat. Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich [8]2010, 213–240. Zu Hintergrund und Diskussion vgl. Andreas Grossmann, Heidegger-Lektüren, Würzburg 2005, 81–88.

[244] Konkreter wird die Auseinandersetzung mit der Alltagsrealität moderner Großstädte noch einmal in der *Kunst des Handelns*, die unten besprochen werden soll.

a) Problemanzeige

So progressiv und mutig diese theologische Deutung ist, so sehr wirft sie ein Problem auf, das eben schon angedeutet wurde. Auf die Fragwürdigkeit der Formalisierung der viatorischen Glaubensstruktur auf die Überschreitung hin haben auch andere bereits hingewiesen.[245] Hierbei geht es um den Zweifel, dass de Certeau in seinen späteren Aufsätzen der Bedeutung des »Körpers«, d.h. der normativen, profilierten, institutionalisierten und organisierten Gestalt des Glaubens wirklich gerecht zu werden vermag.[246] Er verkürzt, so die kritische Beobachtung, das viatorischen Modell, das er ja genau mit Bezug auf die Grunddaten christlichen Lebens, nämlich Inkarnation, Kreuz und Auferstehung gefunden hatte. Wenn man das formale Prinzip des Aufbruchs zu stark akzentuiert, geht die Tendenz dahin, die Gehalte christlichen Glaubens und dessen geprägte Sprachbestände hinter sich zu lassen, um nur noch implizit, untergründig die stumme Geste eines unbestimmten Empfangs des Fremden auszuführen. Damit aber verbraucht man gewissermaßen das Erbe, ohne es zu erneuern. Dann stellt sich aber über kurz oder lang die Frage, wie man Fremde noch empfangen können soll, wenn man ganz an sie ausgeliefert ist. Differenz ist ohne Identität nicht zu denken, Geist nicht ohne Buchstabe, Überschreitung nicht ohne Grenze. Und ganz konkret: Wer soll die Geschichten der Bibel tradieren, aufgrund der man sich mutig in ihrer Übersetzung verliert? Wer soll im Raum der Universität und Gesellschaft den Dialog führen, wenn man die überlieferten Sprachbestände aufgibt?

b) Vorschlag

Für eine Lösung dieser Problematik mag es gewinnbringend sein, sich noch einmal dem Anfang zuzuwenden und aus der Perspektive des Gebets, wie es de Certeau entworfen hatte, einen Blick auf den »verstummten« Körper der Kirche zu werfen. So soll sein viatorisches Modell zur Ausgangsbasis eines theologisch expliziteren Vorschlags werden, das Gebet als Struktur einer vermittelnden und schöpferischen Gottesrede zu betrachten.

Ausgangspunkt dafür ist eine Analogie, die sich zwischen dem betenden Körper und dem sich an die Welt ausliefernden Körper der Kirche etablieren ließe. Die Unfähigkeit christlicher Gottesrede, die Erlebnisse der Menschen zu echten Erfahrungen schmelzen zu helfen, wurde ja zunächst von zwei Seiten sichtbar:

---

[245] Bogner, Gebrochene Gegenwart, 218, Anm. 158 et passim; Hoff, Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ; vgl. aber auch die Einschätzung bei Ward zu de Certeaus neuer Art der Apologetik: Ward, Certeaus Geschichtsschreibung, 360 ff.

[246] Daniel Bogner führt als möglichen Grund für diese »Nachlässigkeit« an, dass zu de Certeaus Zeiten die Kirche zwar umstrittener, aber doch noch sehr präsenter Gegenstand der öffentlichen Diskussion war und zumindest von den Problemlagen einer Säkularisierung, die den Glauben überhaupt als Thema verdrängt, unberührt blieb. Bogner, Nachwort, 531.

einmal als Überproduktion erklärender Worte, die die Sinnhaftigkeit religiöser Sprache erklären, aber nicht mehr existenziell erschließen können; zum anderen als Gestik, die zwar etwas zeigen, aber nicht sagen kann, was.

Nun ist es gerade am Punkt seiner größtmöglichen Schwäche, der vollkommenen Sprachlosigkeit im Tod, dass der Körper in seiner Ausrichtung auf Gott zur einzig möglichen Repräsentanz Jesu Christi wird, nämlich einer vergehenden. Das gilt nicht nur für den Körper des Einzelnen, sondern auch für den Körper der Institution. Deshalb ist die auf Gesten reduzierte Kirche zwar Ausdruck eines Mangels, aber, und das ist der Dreh- und Angelpunkt, dieser Mangel darf nicht als defizitär betrachtet werden. Denn, so hatte de Certeau dargelegt, darin ist die Bedingung der Möglichkeit treuer wie verräterischer Nachfolge Jesu Christi gegeben, die in einer beständigen Bewegung der Bekehrung besteht. Diese vollzieht sich im radikalen Einlassen auf die fremde Lebensrealität der unterschiedlichsten Menschen im Namen Jesu.

Der Grund und das Ziel dieser Bekehrung werden allerdings erst aus der Perspektive der Gebetsaufsätze hinreichend deutlich und vermögen das einseitige Drängen auf Überschreitung zu balancieren. Erinnert man sich nämlich an die Ergebnisse der Gebetsaufsätze im Kontext der geistlichen Erfahrung, so legt sich der Gedanke nahe, dass es nicht reicht, sich auf den Namen Christi zu berufen; er muss auch angerufen werden. Denn die schöpferische Kraft des Namens Gottes kommt nicht dadurch zum Tragen, dass er überhaupt genannt wird, wie man sich ja für alles auf den Namen Gottes berufen kann. Die Berufung auf ihn muss zugleich als Anrufung, als Gebet, vollzogen werden, denn erst dadurch werden die Worte und Handlungen in seinem Namen auf Gottes Wirken ausgerichtet.

Ihre Verwendung im Modus der Adresse eröffnet der Sprache, wie wir bei de Certeaus linguistisch fundierter Interpretation der Mystiker gesehen hatten, kreative Möglichkeiten. So wird sie auf eine Weise gebraucht, die ihrer heterologischen Anlage entspricht, die die Konzentration vom Gesagten auf das Sagen selbst verschiebt und die Glaubensrede näher an den Bereich des Poetischen rückt. Denn da, wo die Rede von Gott als Möglichkeit überhaupt fraglich wird, erhält diese Rede, wo sie dennoch wieder zustandekommt, eine erhöhte Bedeutung. Sie wird als schöpferisch wahrgenommen, als eine Rede, die über das hinausgeht, was sie sagt, indem sie ihr Dasein selbst feiert in allem, was sie sagt. Das ist auch der Punkt, wo sich Gebet und die Frage nach der Entstehung von Sprache berühren. Denn nichts liegt näher, als die in den Worten mitschwingende Freude, dass überhaupt Sprache da ist – welche sich gegen das Verschweigen des Unsagbaren zur Wehr gesetzt hat – als Lob zu begreifen und den Fall, dass die Sprache ausbleibt, als Anlass zum klagenden Seufzen. Das sind Überlegungen, denen wir vertieft bei Günter Bader wiederbegegnen werden.

Theologisch expliziter noch hatte de Certeau in den Aufsätzen zum Gebet festgehalten, dass Gott der Sprecher des ersten Wortes ist, welcher die menschlichen Antworten erst ermöglicht. Zugleich ist er derjenige, der sie ultimativ versteht;

auch wenn die Äußerungen der Christen zerstreut und kraftlos oder anonym erfolgen oder gar ganz ersterben. Ohne diese bestimmte Hoffnung aber, die sich in der Anrufung des Namens artikuliert und darin ihren angestammten Ort hat, sind alle Berufungen auf Gott nutzlos.

Wir hatten schon gesehen, wie de Certeau die Hoffnung auf die Neuanfänge christlicher Erfahrung und Sprache mit emphatischen Bildern begleitet. Interpretiert man die xenologische Ausrichtung mit Hilfe des Gebets, so kommt die transformative Kraft der Auslieferung an den Fremden besonders klar hervor: Wie ein Mensch darauf hofft, dass Gott sein schwächliches Gebet sogar über seinen Tod hinaus richtig versteht und ihm in diesem Leben einen schwingenden Weg von Form zu Form eröffnet, auf dem er das Geheimnis Gottes umkreist, so dürfen auch die Kirchen in all ihren Realisierungsformen darauf hoffen, dass sich von Gott her immer wieder neue Resonanzräume eröffnen für ihre Rede. Wenden sie sich darin an Gott, so wird ihre Sprache immer wieder verwandelt und erneuert dadurch, dass sie im Namen Jesu die alltäglichen Worte gebraucht und dabei nach Maßgabe der Situation auf religiöse Sonderworte verzichtet, diese aber auch nicht programmatisch aufgibt.

Als Vorbild dieser »Vorgehensweise« hatte de Certeau des Öfteren Jesu Umgang mit den – freilich biblisch durchtränkten – Sprachgewohnheiten seiner Zeit herausgestellt. Er habe nicht über sie hinausgehende Sondervokabeln gebraucht, sondern bei ihm erkenne man »die Freiheit und Wahrheit von *jemandem*, der aus dieser [herkömmlichen] Sprache die Geste einer *Adressierung* und einer Antwort an jemanden macht«.[247] Gläubige Sprache, so könnte man sagen, zeichnet sich dadurch aus, dass sie betende Sprache ist bzw. diesen »göttlichen Sinn« in einer bestimmten Verwendung ganz herkömmlicher, alltäglicher Sprache zu erkennen gibt: »[d]er Glaube ist jene Entdeckung, die in der Alltagsrede das Sprechen von Jemandem erkennt, dem es zu antworten gilt«.[248] Die geöffnete Hand des Gebets erscheint in dieser Darstellung de Certeaus als der gestische Urgrund christlicher Sprache, der ihre Ausrichtung *und* ihre Offenheit garantiert. Sie verweist zurück auf die Haltung der Indifferenz, der wir oben im Kontext der Exerzitien begegnet sind.[249]

---

[247] de Certeau, La parole du croyant, 130.

[248] de Certeau, Kulturen und Spiritualitäten, 54. Vgl. dazu 20 Jahre später von Emmanuel Levinas, De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme, in: Les études philosophiques 2 (1984), 157–163, dt: Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkung zu einer Modalität des Jüdischen, in: Wilhelm Breuning/Hanspeter Heinz (Hg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg/Basel 1985, 62–70. Levinas entfaltet das Gebet, insofern es reine Bitte, reine Adresse ist, als Kern jeder sprachlichen Handlung.

[249] In seinem Aufsatz zur »Expérience Chrétienne« formulierte de Certeau zur christlichen Sprache: Indem sie sich im Gebrauch aller möglichen Worte bezieht auf Gott, der jede Erfahrung übersteigt und damit zu immer neuen Erfahrungen und Verstehensprozessen weiterdrängt, unterscheiden ihre Sprecher Orte, »wo Gott uns fremd bleibt und wo wir dennoch nicht

In der Konfrontation heutiger »Buchstaben« mit dem sprachlichen Schatz christlicher Glaubensüberlieferung lassen sich kreative (sprachliche, liturgische, kirchenpolitische) Verstehens- und Umgangsmöglichkeiten mit den Gegebenheiten der Gegenwart schöpfen. Im Gebet, getragen von der festen Erwartung gegenüber Gott, dass er nicht ohne diese Welt sein wollte, und ebenso von der Sehnsucht nach Gott, ohne den man inmitten dieser Welt nicht sein will, stellt sich eine Verbindung her zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, die wieder den pendelnden Takt aufnimmt, den de Certeau in seinen frühen Schriften angegeben hatte.

5. Taktik und Gebet. Erkundungen im Großstadtmilieu

Im Anschluss an diesen Vorschlag werfen wir einen Blick auf das Werk, mit dem de Certeau außerhalb der Theologie, besonders in kulturwissenschaftlichen Fächern, bekannt wurde. Während im letzten Abschnitt sprachliche Veränderungsprozesse der christlichen Gottesrede und ihre Transformationspotenziale untersucht wurden, stehen in der *Kunst des Handelns*[250] Begegnungen mit der Welt des heutigen Menschen im Vordergrund. Hier lässt sich konkret nachvollziehen, wie sich de Certeau die anonyme Einschleusung christlicher Logik in das Feld der *Cultural Studies* vorstellt; auch wenn er selbst keinen expliziten Bezug auf ein solches Anliegen nimmt. Die Beschäftigung mit dem Buch dient daher dazu, nachzuvollziehen, wie de Certeaus in den Studien vorgeht, in denen er losgelöst vom theologischen Interpretationsrahmen beobachtet und argumentiert und gleichwohl wiedererkennbare Grundgedanken fruchtbar macht für die »Welt von heute«. Damit weitet sich der Blick von der Erneuerung der Gottesrede durch eine bestimmte Sprachpraxis hin auf die Welt als gesellschaftliches Miteinander im täglichen Leben, in der Kultur und Politik.

Das Gebet erscheint, wenn wir uns diese Perspektive zu eigen machen und es thematisch vergrößern, als eine Taktik oder Praxis – de Certeau verwendet sie

glauben können, dass er abwesend sei. Diese Art des Vorgehens (*démarche*) kennzeichnet jede christliche Erfahrung« (153). Dies korrespondiert der ignatianischen Formel: »Gott in allen Dingen finden«. Sie geht zurück auf eine briefliche Antwort Ignatius' auf die Frage, worauf beim Gebet zu achten sei. Für Beleg und Aufschlüsselung der Wendung vgl. Josef Sudbrack, »Gott in allen Dingen finden«. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: Geist und Leben 65 (1992), 165–186. Vgl. auch GÜ 235 ff. (S. 101 f.). Zu der grundsätzlichen (positiven) Einschätzung der Säkularisierungsprozesse bei de Certeau, die er mit breiten Strömen politischer Theologie teilt vgl. Hoff, Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ, 99–101.

[250] Michel de Certeau, L'invention du quotidien, Bd. 1: Arts de faire, neu hg. u. eingel. v. Luce Giard, Paris 1990 (1980). Erschienen in deutscher Übersetzung 1988 in Berlin. Der zweite Band: Michel de Certeau, L'invention du quotidien, Bd. 2: Habiter, cuisiner, mit Luce Giard und Pierre Mayol (1980), neu hg., erweitert und eingel. v. Luce Giard, Paris 1988, erschien bislang nicht in deutscher Übersetzung. Die Seitenangaben im Fließtext beziehen sich auf die deutsche Übersetzung des ersten Bandes.

synonym –, die wie andere Praktiken auch schöpferische Widerstandskraft zu entfalten vermag in einer schematisierten Lebenswelt. Diese Möglichkeit, das Gebet selbst als Taktik zu verstehen, wird als kreative Fortschreibungsmöglichkeit am Ende des Textes angedeutet.

5.1 Widerstand sichtbar machen. Zur Differenz zwischen Strategie und Taktik

De Certeau beschreibt in seiner Studie eine »Anti-Disziplin« (16), die die Verbraucher in einem konsum- und effizienzorientierten Alltag entwickeln und so innerhalb des Zwangs einer durchrationalisierten Gesellschaft und Politik in ihrem Handeln Möglichkeiten von unvorhergesehener Freiheit entdecken.

Mit ganz unauffälligen Alltagspraktiken, so de Certeaus These, setzen sich Menschen, die von den Spielmachern moderner Gesellschaften auf eine Passivität des Verbrauchens getrimmt werden, diesem Druck entgegen. Sie fangen eben doch etwas mit den Abläufen und Waren an, in die sie hineingezwungen und die ihnen vorgesetzt werden; sie gebrauchen auch, statt nur zu verbrauchen. Das Anliegen, diese Praktiken zu untersuchen, verbindet ihn seiner eigenen Aussage nach »analog« und »konträr« mit dem Werk von Michel Foucault; analog ist es ihm, insofern beide kritisch auf die Macht blicken, die in Form von Dispositiven die soziopolitische Ordnung und ihre Institutionen durchzieht und jeweils ganze Klassen von Beherrschten und Überwachten schafft.[251] Konträr verläuft sein Anliegen zu den Analysen Foucaults vor allem der Zielperspektive nach, da es de Certeau nicht nur um die Genese solcher Dispositive geht, sondern vorrangig um die Erhellung des kreativen Widerstandspotenzials[252] der einzelnen Menschen und Gruppen: Die »Praktiken und Listen von Konsumenten bilden letztlich das Netz einer Antidisziplin, die das Thema des vorliegenden Buches ist« (16; vgl. 95 ff.).

Fokus der Untersuchung ist dabei nicht die destruierte Illusion eines klar abgrenzbaren Individuums, sondern es geht um Vorgehensweisen und Handlungsmuster, um eine formale »operative Logik« (12). Deren Chiffre ist der einfache Mann, der nur anonym, allgemein und farblos die Masse der *user* ausmacht. Ihm geht de Certeau in ausgewählten Praktiken (z. B. Lesen, Gehen in der Stadt, Sich-Erinnern etc.) nach, die er mit Hilfe eines breiten Theorieapparats (analytische

---

[251] Zur Nähe und Differenz von de Certeau und Foucault vgl. Hoff, Erosion der Gottesrede, sowie Ahearne, Interpretation, 143–147, 159 f. Zur Nähe zu Marx und Nikolaus von Kues, was Machtkritik und was Wahrheit anbelangt, vgl. Hoff, Berührungspunkte, 320 f.

[252] De Certeau verwendet bewusst kriegswissenschaftliche Metaphorik, um die agonalen Kräfte, welche in der Kultur wirksam sind und die Sieger und Verlierer hervorbringen, zur Ansicht zu bringen. Vgl. ders., Kunst des Handelns, 20 f. Diese Perspektive provoziert entgegen ihrer Marginalisierung zugleich die »Politisierung der Alltagpraktiken«, ebd., 21.

Philosophie, Soziologie, Linguistik etc.) allererst – und auch das ist nur begrenzt möglich – wahrnehmbar machen möchte (vgl. 18 f.).

Grundlegend für sein Vorgehen ist die Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik. Eine Strategie bezeichnet de Certeau als ein Vorgehen, das innerhalb eines eigenen, souverän gesetzten Rahmens stattfindet, das von diesem »eigenen Ort« aus die Beziehung zu anderen gestaltet und kontrolliert. Der »Ort« zeichnet sich aus durch eine eigene »Sprache« mit theoretischen Unterbauten und sprachpraktischen Gepflogenheiten, die normative Kraft besitzen.

Eine Taktik – oder, wie de Certeau auch sagt, Praktik – hingegen ist ein Vorgehen, das nicht von einem eigenen Ort ausgeht, also keinen souveränen Interpretationsrahmen hat. Sie ist labil und flüchtig, gestaltet sich immer wieder und vergeht, weswegen sie der Dimension der Zeit statt des Raumes zugeordnet ist. Die Taktik ist von einem starken Gegenüber abhängig und stimmt in dessen Vokabular und Strukturen ein, um sich dann in einzelnen Augenblicken überraschend gegen den Wirt zu wenden (vgl. 23).

Um den schillernden Status der Taktik in den Blick zu bekommen, bietet sich für de Certeau die Lektüre als Metapher an: Lesen ist etwas Passives und hat doch einen aktiven Kern bzw. ist eine Tätigkeit, die sich auf etwas Vorgängiges bezieht und dieses im Akt der Rezeption subtil verändert. Denn einen Text zu lesen bedeutet, ihn sich selbst anzueignen, wenn auch die Buchstaben bleiben (vgl. 26–28).[253] Er zeigt dies beispielsweise an der Art und Weise auf, wie die brasilianische Arbeiterbewegung die Religion als Vehikel benutzte, um die geltenden Machtverhältnisse auf dem Arbeitsmarkt nicht zu sprengen, aber auf ihre Veränderbarkeit hin zu öffnen (vgl. 56–65), oder dem Umgang der kolonialisierten Indianer mit der aufgezwungenen Ordnung der Eroberer. Diese machen von den aufoktroyierten Regeln und der Sprache der Besatzer einen unangepassten Gebrauch und metaphorisieren sie damit, d. h. sie stellen eine Distanz zu ihnen her, die ihnen durch Differenz eine Kontinuität ihrer Geschichte ermöglichte: »Sie [die Indianer] metaphorisierten die herrschende Ordnung: sie ließen sie nach einem anderen Register funktionieren. Im Inneren des Systems, das sie assimilierten und von dem sie äußerlich assimiliert wurden, blieben sie andere.« (81)

Weil sich der Widerstand bzw. das kreative Moment der Taktiken stets innerhalb eines Systems vollzieht, liegt es für de Certeau nahe, für ihre Interpretation theoretische Modelle der strukturalistischen Linguistik[254] heranzuziehen und

---

[253] Vgl. ausführlicher zur Taktik des Lesens ebd., 293–311. Vgl. zur theoretischen Einordnung des Lese-Konzepts de Certeaus und dessen zentraler hermeneutischer Rolle in seinem Werk vgl. AHEARNE, Interpretation, 164–176.

[254] Anhand der Merkmalbestimmung eines Sprechakts werden vier Charakteristika von Alltagspraktiken deutlich, hier exemplarisch am Sprechen durchgeführt: sie realisieren das jeweilige System des Verbs (die Sprache ist nur im Sprechen real); der Sprecher eignet sich die Sprache an; der Sprecher nimmt relationale Verknüpfung mit anderen Teilnehmern vor

immer wieder auf die Parallele von Sprechen und der gerade jeweilig im Fokus stehenden Taktik zurückzukommen. Die Pointe dieses Vergleichs ist die modale Bestimmung der Taktiken, etwas auf eine bestimmte Art und Weise zu gebrauchen.

Der prekäre Status der Taktik hat auch Konsequenzen für die Vorgehensweise der Untersuchung. De Certeau macht darauf aufmerksam, wie die Analyse, wenn sie sich vor allem auf die Mechanismen der Unterdrückung richtet, selbst zu deren Erhalt beiträgt (vgl. 95 f.) und damit an ihre Grenzen kommt. Sie kann, insofern sie am strategischen Ort der Universität als Bildungsinstitution partizipiert, auch immer eine exklusive Wirkung haben, wodurch sie eben die Praktiken verstellt, die sie zu erhellen sucht: »Diese Erhellung des Apparates durch sich selber ist insofern ungenügend, als sie *nicht die Praktiken sieht*, die ihm heterogen sind und die er unterdrückt oder die er zu unterdrücken glaubt.« (96) Ahearne zufolge reagiert de Certeau auf diese »paradoxe Unternehmung« (*paradoxical enterprise*)[255] so, dass er Grenzen der Ergebnisse der Interpretation markiert, indem er sie immer wieder mit der Tätigkeit des Interpretierens konfrontiert: »De Certeau [...] confronts authoritative interpretations with a set of practices which they cannot assimilate, and which work directly to expose the limits of such interpretations«.[256]

Zu diesen Vorgehensweisen, die dazu dienen, nicht in die Falle der Begriffslust der Analyse zu tappen, die eben nicht sieht, wo sie meint zu begreifen, gehört m. E. auch das Register der Metaphorik, in das de Certeau immer wieder wechselt. Die Praktiken erscheinen als »Nacht der Gesellschaften«, als »trübes Gewässer« und als »Weite eines Ozeans, in dem die sozio-ökonomischen politischen Apparate das Aussehen von flüchtigen Inselgruppen haben« (96). De Certeau ist sich des epistemologischen Status des Bildes wohl bewusst. Er gebraucht es, um die bleibende Differenz zwischen seiner Forschung und dem Forschungsgegenstand zu sichern (und ihn gerade nicht zu einem Forschungsobjekt zu erklären) und um seine Untersuchungen als »nebensächlich gegenüber

---

(jeder Sprechakt ist dialogisch); sie sind temporal qualifiziert: jedes Sprechen ist gegenwärtig (und damit relativ zu Vergangenheit und Zukunft). Diese Umstände weisen auf die wesentliche Einbettung von Sprechakten in einen Kontext, ebd., 84. »Untrennbar vom gegenwärtigen *Augenblick*, von den *besonderen* Umständen und von einem *Tun* (Sprache Produzieren und die Dynamik einer Relation Modifizieren) ist der Sprechakt ein Gebrauch *der* Sprache und ein Operieren *mit* der Sprache« (ebd., 84; zur »Aussage« als theoretisches Problemäquivalent der Praktiken vgl. ebd., 14 f.). Hier wird noch einmal deutlicher, warum de Certeau von der Ortlosigkeit der Taktiken spricht: Die gesuchten Praktiken beziehen sich immer auf einen vorgegebenen Rahmen, wie ein Sprechakt die Realisierung von Sprache überhaupt ist. Insofern partizipieren die Taktiken an dem Ort der Strategen, d. h. sie nehmen deren Ordnung und Regeln auf und verwirklichen sie. Deshalb geht es wesentlich um die modale Bestimmung des Gebrauchs, die die verändernde und widerständige Dynamik der Praktiken ausmacht.

[255] Ahearne, Interpretation, 172.

[256] Ebd., 176.

den Phänomenen« zu bescheiden (96).[257] Deshalb führt er diese Bilder als ästhetische Warnhinweise in seinen sachverständigen Text ein und unterbricht sich auf diese Weise selbst.[258] Gegenüber dem Eindruck, dass das Buch selbst nicht an einem »Ort« partizipiert, sondern ganz auf der Seite des »gemeinen Mannes« steht, dem de Certeau die Studie widmet (vgl. 9), muss aber betont werden, dass es selbst als Teil eines staatlich geförderten Forschungsprogramms entstanden ist und de Certeau in seinem politischen Engagement als Geisteswissenschaftler einen sehr differenzierten Standpunkt in der Frage organisierter Kulturpolitik einnahm. Er saß selbst in kulturpolitischen Gremien der Regierung ein.[259]

Im Folgenden sollen exemplarisch und nur ausschnittsweise drei Bereiche seiner kulturwissenschaftlichen Studien etwas näher betrachtet werden, an denen die Vorgehensweise de Certeaus nachvollzogen werden kann und die explizite Bezüge zu den oben besprochenen Aufsätzen bzw. zum Thema des Gebets bieten.

5.2 Gehen und Fahren in der Stadt

Ausgangspunkt dieser Studie zur Bewegung im Raum der Stadt ist ein Blick, den de Certeau vom World-Trade-Center über die Stadt New York schweifen lässt. Von hier oben erkennt er zwei »Texte«, welche die Stadt konstituieren. Der erste Text betrifft die Organisation des Stadtbildes. Er wird erkennbar, wenn man von oben schaut, also eine distanzierte panoptische Perspektive einnimmt, in der sich dem Blick klare Strukturen darbieten. Dieses Textbild entsteht durch Absehen von dem Gewimmel der Straßen und den alltäglichen Lebensvorgängen in der Stadt. Insofern ist es ein »Trugbild, also ein Bild, das nur durch ein Vergessen und Verkennen der praktischen Vorgänge zustandekommt« (181). Zugleich ist dieser Text die Programmierschrift, durch die die Stadt geplant, entworfen, reguliert und gestaltet wird. Er bildet eine grammatische Oberfläche, unter der

---

[257] Vgl. zur »ethischen Provokation« des Ansatzes Michel de Certeaus innerhalb der Cultural Studies Ben Highmore, Dem Gewöhnlichen verpflichtet. Ethik, Ethnographie und Alltagsleben bei Michel de Certeau, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, 221–236, der auch noch andere Möglichkeiten einer machtsensiblen Ethnographie beschreibt, vgl. ebd., 230–236.

[258] Zu den diskursiven Bedingungen des Diskurses, die seine Untersuchung ermöglichen vgl. de Certeau, Kunst des Handelns, 101–103. Vgl. zum Verzicht auf eine »Metasprache« der Analyse und eine Kritik des Schreibens Michel de Certeau, Das Schreiben der Geschichte, Frankfurt a. M. u. a. 1991, 9 / L'écriture de l'histoire, Paris 1975.

[259] Das entfaltet der kenntnisreiche Beitrag von Jeremy Ahearne, der einen breiten Blick auf de Certeaus einschlägige Veröffentlichungen wirft: ders., Towards and Beyond The Practice of Everyday Life: The Cultural Policy Thinking of Michel de Certeau, 1973–1984, in: Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur –Religion, 155–177. Vgl. bereits Ahearne, Interpretation, 184–189: Hier macht er darauf aufmerksam, dass bei de Certeau die kritische Seite sowohl des »Herrn Jedermann« – der in der Masse dazu verleitet die eigene Verantwortung in einer demokratischen Gesellschaft zu vernachlässigen – als auch des »Widerstands« – der auch problematische Formen annehmen kann – unterbelichtet bleiben.

sich ein zweiter Text bewegt. Mit diesem bezieht sich de Certeau auf eben jene praktischen Vorgänge, die sich »unten« abspielen (181). Sie sind für ihn insofern von Bedeutung, als sie – auf der Linie der Forschungsabsicht des Buches – Umgangsweisen mit dem Raum darstellen, die wesentlich zu einer selbständigen Konstitution des Raumes beitragen und dabei den vorgeordnetem Raum verändern: »Eine metaphorische oder herumwandernde Stadt dringt [...] in den klaren Text der geplanten und leicht lesbaren Stadt ein.« (182)

Wie angedeutet, lässt sich auch das Gehen oder Bewegen in der Stadt mit dem Sprechen vergleichen, wodurch die Struktur der Geh-Taktik etwas deutlicher wird. Vorausgesetzt wird dabei, dass »die von der Rhetorik aufgeführten ›Tropen‹ Modelle und Hypothesen für die Analyse der Aneignungsweisen von Orten liefern« (193); auf dieser Basis kann de Certeau von »Analogie«, gar »Homologie« (193) zwischen beiden Tätigkeiten reden.[260] Zwei Tropen sind dabei von besonderer Bedeutung, nämlich die Synekdoche und das Asyndeton, d.h. einmal die pars-pro-toto-Bewegung, durch die auf der Ebene der Stadt z.B. in einer lokalen Kunstausstellung ein ganzer Stadtteil in einem Detail evoziert werden kann; und einmal die elliptische Bewegung, in der Dinge ausgelassen und durch welche »Lücken im räumlichen Kontinuum« geschaffen werden (195), z.B. durch nicht gebrauchte Plätze oder undurchsichtige Einfahrten in Straßenzügen. Beide Stilfiguren erzeugen die Passanten durch ihre Aktivitäten und Passivitäten in der Stadt, die sie zudem in ihrem arbiträr wirkenden Gewimmel mit Bewegungen erfüllen, die different sind von den stadtplanerischen Vorgaben der Behörden. Sie verhalten sich deren Logos gegenüber wie Gebärden, die sich als semantische Schwundstufe ausnehmen und doch in ihrer Physikalität zu Metaphern des Unsagbaren werden. Wie »›Bäume von Gebärden‹«, wie »Wälder« solcher Bäume tragen die Menschen unbeabsichtigt ihr Leben in den Stadtplan ein und »verändern die Szenerie«, ohne dass man sie im Bild festhalten könnte (196). De Certeau findet allerdings doch ein Bild:

> Wenn trotz allem eine Illustration nötig wäre, so wären diese Transit-Bilder, die gelbgrünen und stahlblauen Kalligraphien, die tonlos die Untergründe der Stadt durchhallen und durchstreifen, das Buchstaben- und Ziffern-›Gebrodel‹, [...] tanzende Graphen, deren flüchtige Erscheinung vom Rattern der U-Bahn begleitet wird: die Graffiti von New York. (196)

Ohne Weiteres erkennt man hier Bezüge zum Gebetstext *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten*. Dort waren die Gesten – unter der Verheißung »Die Geste ist Geist« – sowohl als Antwort auf ein ergangenes Wort als auch als Erwartung

[260] Dabei müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: »1. setzt man voraus, daß auch die Umgangsweisen mit dem Raum bestimmten Manipulationen an den Grundelementen einer gebauten Ordnung entsprechen und 2. setzt man voraus, daß sie, wie die Tropen der Rhetorik, Varianten im Verhältnis zu einer Art ›buchstäblicher Bedeutung‹ sind, die durch das urbanistische System definiert wird.« de Certeau, Kunst des Handelns, 193.

eines neuen Wortes zu verstehen. In dieser Weise interpretiert de Certeau die stummen Gebärden als Metaphern für ein Sehnen, das sich auf den je größeren Gott bezieht, der alle Worte und Formen in Transitstationen verwandelt, die auf dem Weg zu ihm wieder verlassen werden müssen. Sie sind von relativer Bedeutung, die sie durch den Bezug auf Gott erhalten.

Die Gebärden und Zeichen, die de Certeau im Raum der Stadt erkennt, sind ebenfalls Metaphern, die das, was sich in der abstrakten Stadtplanung nicht unterbringen lässt, wenigstens anzeigen. Sie sind nur vorübergehend und undeutlich, sie reißen »die eigentlichen, analytischen und kohärenten Bedeutungen des Urbanismus mit sich fort und davon« (196), ohne eine eigene Signifikanz zu entwickeln. Der Fokus der Interpretation de Certeaus liegt hier auf dem Störenden, dem Verdrängten, das zurückkehrt,[261] kurz: dem Moment der Differenz, das die Taktik in ein bestehendes System einträgt. Die Zeichen verlieren sich sogleich in der Menge, um an anderer Stelle wieder aufzutauchen.[262]

5.3 Bahnfahren

Aufschlussreich ist auch das kurze Kapitel »Schiff und Kerker« (209–214), in dem de Certeau das Reisen in Zügen des öffentlichen Nahverkehrs betrachtet, hauptsächlich das Pendeln zwischen den alltäglichen Lebensschwerpunkten des Berufs und der eigenen Wohnstätte. Die Metro kam in dieser Hinsicht bereits in dem Aufsatz über das Gebet der Arbeiter vor.

Hier geht de Certeau dem eigentümlichen Zwischenraum der »Reisemaschine« (vgl. 212) noch näher nach. Das Zugfahren verbindet Stationen eines Weges und trennt die Reisenden zugleich von der Welt, die sie im abgeschlossenen

[261] Im nächsten Abschnitt, ebd., 197–208, bringt de Certeau die Psychoanalyse ins Spiel, und vergleicht das Gehen mit dem Träumen. Die Metapher beschreibt er als »*Art und Weise, wie man zum Anderen übergeht*« (ebd., 207), d. h. als die Ausbildung eines Verhältnisses zum Raum.

[262] Der Spender der Metapher, die in beiden Texten eine Rolle spielt, ist ein Gedicht von Rilke aus dem Pilgerbuch. Wir waren ihm in dem *Transitus*-Text bereits begegnet. Auch wenn es jeweils nur anzitiert wird, berührt es doch einen Kerngedanken in de Certeaus Werk. Rilkes thematisiert in dem Gedicht, wie in seinem berühmten »Herbsttag«, den Abschied von einem Sommer. Ein Sturm steht kurz bevor, der die Bäume entlauben, den Sinnen ihren Gegenstand nehmen wird. Leere erfasst den Menschen, dem die Dinge nichts mehr sagen. »Erde« und »Einsamkeit« erwarten den Pilger, der nach fruchtbaren Wochen des Sommers, in dem er sich auskannte, wieder »Gast« wird und sich erneut in einer Situation findet, in der die Dinge »rätselhaft« geworden sind. Alle Zeichen stehen auf Fallen und Vergehen. Allerdings liegt genau darin auch die Spannkraft, die das Gedicht trotz der Melancholie enthält. Denn das Laub der Bäume bzw. ihr »Blut«, das in der warmen Zeit gestiegen war, fällt »in den der Alles tut« und der auch nach dem Pilger greifen wird, der darin einwilligt, den Worten zu entsagen und »demütig« zu sein »wie ein Ding«. Statt des Sprechens wird ein körperlicher Vollzug angebahnt, der fühlen lässt. Das ist die Verheißung einer vertieften Berührung, die die »Kunde« erneut verifiziert, nachdem sie ihren Sinn verloren hat. Rainer Maria Rilke, Das Stunden-Buch. Zweites Buch: Das Buch von der Pilgerschaft (1901), in: ders., Gesammelte Gedichte, München 2006, 251 f.

Kasten eines funktionellen Bahnabteils im Eiltempo durchfahren. Der Transport verändert die Haltung der Reisenden zur Welt:

> Der Zug ist eine Verallgemeinerung von Dürers *Melencolia* [sic], eine spekulative Erfahrung der Welt: außerhalb dieser Dinge zu sein, die dort, losgelöst und absolut, bleiben und die uns verlassen, obwohl sie nicht umsonst da sind; von ihnen getrennt sein, überrascht von ihrer Flüchtigkeit und ihrer ruhigen Fremdheit. Verwunderung in der Verlassenheit. (210)

In der erkauften (»Wie immer mußte man für den Eintritt bezahlen«) und begrenzten (»Und wie immer muß man wieder aussteigen«, 213) Ruhe des Bahnabteils, die durch die Zugmaschine betrieben und ab und zu durch sie gestört wird (vgl. 212), entstehen innerhalb der Verkehrsordnung Räume des Geistes. Sie bringt de Certeau explizit in Verbindung mit dem Gebet, das hier aber nur noch in Klammern erscheint. Es ist eine Metapher für einen Zwischenraum, der sich den Reisenden unter den Bedingungen der »technokratischen Disziplin« des Zugverkehrs (213) temporär öffnet:

> Das ›Spekulative‹ kehrt im Inneren der Maschinerie zurück. Während der Dauer einer Reise fallen die Gegensätze zusammen. Ein eigenartiger Moment, in dem eine Gesellschaft Betrachter und Überschreiter von Räumen, Heilige und Glückliche hervorbringt, die sich in den Aureolen-Zellen ihrer Waggons befinden. An diesen Orten des Müßiggangs und des Denkens, in diesen paradiesischen (Kirchen-)Schiffen zwischen zwei sozialen Treffpunkten (Geschäft und Familie, zwei grauen Gewaltformen) werden atopische Liturgien abgehalten, Parenthesen von Gebeten ohne Empfänger (an wen sind wohl die vielen Gedanken der Reisenden gerichtet?). (212)

Wir sehen: Das Gebet als Metapher für eine nicht planbare Innerlichkeit wurde bereits im Aufsatz über das Gebet der Arbeiter angebahnt und wird hier noch einmal aufgegriffen. Es hat keine spezifische Form, sondern erscheint mehr als freies Gedankenschweifen. Es tut sich auf und kann weder verordnet noch sanktioniert werden, wenn es ausbleibt. Es ist ein pathisches Phänomen[263] und der intentionalen Kontrolle nicht zugänglich; es hat auch »keinen Empfänger«. Es emergiert mitten im Getriebe. Als ein solches Geschehen, das die wenigsten Bahnfahrer wohl »Gebet« nennen würden und auch von de Certeau nur sehr behutsam, »in Parenthesen«, angedeutet wird, leistet es den rationalisierten Wegstrecken des Alltags Widerstand. De Certeaus Beschreibung bringt das Gebet als Taktik mit vertikaler Ausrichtung ins Spiel, die die Strecke der Pendler kreuzt und sie für einen Moment an einer exzessiven Seligkeit teilhaben lässt, ja, sie in *beati* (»Heilige und Glückliche«) verwandelt. Damit gehört das Gebet – wie das Spiel und die Rhetorik – den Handlungsweisen an, die »bestimmte, in ihrer Evidenz unsichtbare Formen haben« (66).

---

[263] Vgl. zum vielschichtigen Begriff des »Pathischen«: Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata« (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 56), Tübingen 2010.

Hier wird die bereits im Transitus-Aufsatz formulierte zweite Option des Umgangs mit dem christlichen Erbe handgreiflich: nämlich spontan und weitestgehend unorganisiert darauf zurückzugreifen und sich mit den alltäglichen Vorkommnissen von Exzessivität und Passivität besonders zu verbünden. Wir kommen unten noch einmal darauf zurück.

5.4 Die Stimme im System der Schrift

Schließlich soll mit Blick auf eine Interpretation des Gebets als Taktik noch auf die Praxis des Schreibens bzw. des Sprechens eingegangen werden. Hier greift de Certeau auf seine Studie über das *Schreiben der Geschichte* zurück, in welcher er die Geschichtsschreibung in der beginnenden Moderne ab dem 16. Jahrhundert als Machtmittel und politische Strategie untersucht.[264] Die Ausbildung der Schrift als Machtdispositiv hängt zusammen mit der Ausdehnung der sog. zivilisierten Welt durch die Eroberung der »Neuen Welt«, die den Verlust der Wahrnehmung des Kosmos als einer von Gott gestifteten Ordnung zur Folge hat.

Drei Elemente sind dabei für das Schreiben grundlegend und machen es geeignet dafür, in Form einer »Ökonomie der Schrift (241)« als eigener Weltzugang zu gelten. Erstens nennt de Certeau den Akt der Trennung. Durch die »*leere Seite*« (246) wird ein abgesonderter Raum hergestellt, um einen Text über einen Gegenstand zu produzieren, von dem man sich schreibend distanziert. Damit wird zugleich ein Ort geschaffen, der »die Herrschaft (und Isolation) eines Subjektes gegenüber einem Objekt erzeugt« (246).[265] An diesem Ort stellt man zweitens den Text als ein Artefakt her und erzeugt so eine Welt, »die nicht mehr gegeben, sondern künstlich hergestellt ist« (246). Das Ziel dieser Textproduktion, notiert de Certeau, ist drittens die Einwirkung und Veränderung der Wirklichkeit durch den Text, sei es durch Systematisierung, beschreibende Feststellung oder Modellierung der aufgenommenen Eindrücke der äußeren Welt. Und eben das macht das Schreiben zu einem aggressiven Verfahren: »Indem es die Macht zur Akkumulation des Vergangenen und zur Anpassung der Alterität des Universums an seine Modelle vereint, ist es kapitalistisch und eroberungslustig.« (247)

---

[264] Die Schilderung dieses historisch bedingten Komplexes bezeichnet de Certeau in der Kunst des Handelns als »Comic« (243), durch den die Herausbildung der Unterscheidung von Schriftlichkeit und Oralität erläutert werden soll. Zugleich warnt er vor einer undifferenzierten Handhabung dieser Unterscheidung (243 f.): Schrift und mündliche Rede taugen aufgrund ihrer historischen Kontextbedingtheit nichts als allgemeine Kategorien und sie haben keine vergleichbare »Funktionsweise«.

[265] Vgl. de Certeau, Kunst des Handelns, 246: »Jedes Kind wird vor seinem weißen Blatt bereits in die Position des Industriellen, des Städtebauers oder des cartesianischen Philosophen versetzt – in die Position, den eigenen und abgetrennten Raum organisieren zu müssen, in dem ein eigenes Wollen ins Werk gesetzt werden soll.«

Auf diese Weise definiert das Schreiben neu, was das »Abendland« ist, welche Formen der Wissensaneignung und der Weltgestaltung ihm eigen sind. Es löst das Sprechen der Heiligen Schrift (de Certeau setzt sie in Großbuchstaben, um ihre divine Qualität anzuzeigen), an das zugleich eine Lektüre der Natur gekoppelt war, ab. Die Wahrheit, die der sprechende Gott vermittelte, kommt nicht mehr an, ihre Vermittlungsorte lösen sich auf. Die Stimme als Garant göttlicher Präsenz geht verloren (vgl. 251). Die »Trauerarbeit«, die das auslöst, stellt sich als eine »unendliche Produktion von Identitäten« (250) dar, die diesen Verlust kompensieren sollen: »Der kapitalistische Eroberungszug der Schrift artikuliert sich in diesem Verlust und in der gigantischen Anstrengung der ›modernen‹ Gesellschaften, sich ohne diese Stimme neu zu definieren.« (251)

Das hat Konsequenzen für die Sprache: Anstatt in der heiligen Schrift und der Welt zu lesen, geht es de Certeau zufolge nun darum, die »Sprache zu *machen«* (252). Durch die Beherrschung der Sprache, die sich von einem Medium der Selbstmitteilung des Ewigen in ein »Produktionsmittel« (253) verwandelt hat, übt das Subjekt eines neuen bürgerlichen Selbstbewusstseins seine Macht aus:

> Der Ort, den ihm [dem Individuum] früher eine kosmologische Sprache zuwies, die als eine ›Berufung‹ verstanden wurde und als eine Einordnung in die Welt, wird zunichte, zu einer Art Leere, die das Subjekt dazu zwingt, einen Raum zu beherrschen und sich selber zum Erzeuger der Schrift zu machen. (252)[266]

Sowohl gegenüber dem System der Schrift als gegenüber auch dem geformten Körper hat das Mündliche oder die Stimme – wie oben das Gehen im Verhältnis zur Stadt – also die Position einer erledigten Sache, derer man jedoch nie ganz Herr zu werden vermag. Hier ist auch der Ort, wo das Gebet wieder hineinspielen wird. Wenden wir uns zunächst der Schrift zu.

Hier beobachtet de Certeau, dass die Arbeit der Schrift, die das mündliche Paradigma ersetzte, von der Frage »wer spricht zu wem?« und dem Phänomen der Stimme in marginalisierten Gruppen außerhalb ihres Bereichs (»verschie-

[266] Verbunden mit der »Ökonomie der Schrift« ist auch »das Verhältnis des Rechts zum Körper – zu einem Körper, der vom Schreiber selber definiert, umschrieben und artikuliert wird.« de Certeau, Kunst des Handelns, 252. Bereits vor der Entstehung der Schrift als moderne Form der Weltbeherrschung bestand das Bemühen den Körper des Einzelnen oder der Gesellschaft einer geltenden Norm konform zu machen (ebd., 253), das lässt sich aber in der Schriftmetaphorik besonders treffend ausdrücken. Paradoxerweise ist mit der Normierung, Einteilung, Beschneidung oft auch ein Lustempfinden der »Untertanen« gegeben, das darin besteht, »ein identifizierbares und lesbares Wort in einer gesellschaftlichen Sprache zu werden, in das Fragment eines anonymen Textes verwandelt zu werden und in eine Symbolik ohne Eigentümer und Urheber eingeschrieben zu werden«, ebd., 255. Hier beschreibt er die abgründige Lust der Hingabe an die Faktizität einer größeren Macht, die einem besorgt, was man braucht, und sei es um einen schrecklichen Preis: einen Platz in dieser Welt. Im Lauf der Neuzeit, so de Certeau, hat der medizinische den juristischen Diskurs abgelöst, der zu einer Atomisierung des Gesellschaftskörpers beigetragen hat. Ausführlich beschreibt de Certeau diese Entwicklungen in *La possession de Loudun*.

denen Formen der Nicht-Arbeit« wie etwa bei Kranken, Kindern und Wilden, 283) »verfolgt« wird. Die im Paradigma der Schrift verdrängten Themen, wie Beziehungsfragen oder mündlich tradierte Erzählungen, die als nebensächlich abgewertet werden, spielen wider Willen doch eine Rolle im wissenschaftlichen Diskurs.

Diesen »exotischen Phänomenen« begegnet die bürgerliche Vernunft mit ausgesprochenem Interesse und bildet Disziplinen aus, um sich ihrer anzunehmen (vgl. 283). Es entstehen »Heterologien«, »Wissenschaften vom Anderen« (wie z. B. Ethnologie, Psychoanalyse, Erziehungswissenschaften), die durch verschiedene Verfahren der Vertextung den Gegenstand der Forschung in ihren Diskurs überführen, um ihren »wahren Sinn« zu enthüllen und ihre Funktion präzise zu bestimmen.[267]

Dennoch ist deutlich, dass dies niemals ganz gelingen wird, oder aber die Ökonomie der Schrift selbst würde eingehen. De Certeau hält fest, dass sie bleibend angewiesen ist auf das Andere ihrer selbst, das Wilde, Unvernünftige oder Volkstümliche, in dem die vergangene Stimme des göttlichen Sprechers immer noch nachhallt und das die Forschung »verfolgt«, dieser aber auch die Gelegenheit gibt, das Wilde immer wieder neu zu besetzen. Der Bruch zwischen Technik und Wahrheit bzw. Aussageakt und Aussage (der Bruch »mit der antiken Einheit der SCHRIFT, die sprach«) ist die Voraussetzung dieser »heterologischen Literatur«, die zu ihrem Gegenstand ein produktives erotisches Verhältnis unterhält, wie de Certeau es formuliert: »Erotik: die Unerreichbarkeit ihres ›Objektes‹ bringt sie zum Produzieren« (289). Neben der Offenlegung dieses dialektischen Verhältnisses – durch de Certeau und andere Kulturphilosophen, was im Übrigen inzwischen durchaus zu einer selbstkritischeren und machtsensibleren Vorgehensweise in den entsprechenden Wissenschaften geführt hat – richtet er seine Aufmerksamkeit auch auf die Phänomene der Stimme und andere »Körpergeräusche« selbst. Diese gibt es – wie das freie Schweifen der Gedanken – ganz einfach, fast unbeobachtet und unzähmbar. Sie geistern beispielsweise als Versprecher in Vorträgen, als unwillkürlich aufsteigende Tränen oder als stimmliche Ausrutscher in einer Unterhaltung durch den Alltag:

> Stimmen ohne Sprache, Äußerungen, die vom sich erinnernden und undurchsichtigen Körper ausstrahlen [...]. Schreie und Tränen: die aphasische Äußerung dessen, was einen plötzlich überkommt, ohne daß man weiß woher (von welcher dunklen Schuld oder Schrift des Körpers) und ohne daß man weiß, wie es ohne die Stimme des Anderen gesagt werden könnte. (292)

Diese unkontrollierbaren Äußerungen des opaken Körpers erinnern an de Certeaus Auslegung der urbanen Graffiti als bedeutungslosen Gebärden. Hier ver-

[267] Zu den Voraussetzungen dieser Übersetzung vgl. de Certeau, Kunst des Handelns, 286 f.

steht er sie als Echo der Stimme des göttlichen Sprechers, mithin als Residuen religiöser Weltbegegnung, die es als solche zu entdecken und zu erschließen gilt.[268]

In einem anderen Text, der zeitgleich mit der *Kunst des Handelns* erschien, macht er die Signifikanz der Körpergeräusche, die durch die Bezugnahme auf den verlorenen ersten Sprecher eine gewichtige Rolle haben, besonders deutlich am Phänomen der Glossolalie.[269] Im religiösen Kontext einst Ausdruck einer besonderen Geistbegabung, wurde die Glossolalie mit der Entstehung der genannten heterologischen Wissenschaften als faszinierender Gegenstand der Psychoanalyse und der Linguistik entdeckt. Auf der Linie des erwähnten dialektischen Verhältnisses entlarvt de Certeau die naive Herrschergeste des Wissenschaftlers gegenüber seinem lallenden Forschungsobjekt. Da er seine Auslegung gerade nicht als Geistbegabung versteht, sondern als autorisierte Übersetzung kraft der Vernunft, geht er an dem, was die unverständlichen Äußerungen zu verstehen geben können, gerade vorbei: »Die Exegese produziert [nur] ihre eigenen Erwartungen«.[270]

Was aber könnte die Glossolalie – womit de Certeau zunächst alle möglichen Körpergeräusche im Blick hat, dann vor allem Formen unverständlicher verbaler Äußerungen, scheinbar sinnloses Gelalle und Phantasieworte – zu verstehen geben? Ihre Besonderheit liegt de Certeau zu Folge in ihrem »metasprachlichen Wert«.[271] Das verbindet sie mit der Mystik, die als Sprachpraxis ihre eigene Begründung stets mitthematisierte, wie wir gesehen hatten. Die Glossolalie tut ja in gewisser Weise so, als wäre sie eine Sprache, sie ist eine »Fiktion des Sagens«.[272] Dadurch bleibt sie auf die Sprache bezogen, bleibt jedoch weit entfernt von normalsprachlichen Äußerungen: sie sagt etwas, aber auch gleichzeitig nichts. Durch diese Reibung entsteht ein Zugang zum Fundament der Sprache, indem sie das Aussagen auf sich selbst zurückwirft. »Die Glossolalie isoliert das Sagen von allem Sagen. In diesem theoretischen Raum stimmlicher Art kann sich das Sagen selbst sagen. Das Problem des Anfangs und des Endes ist in ihm folglich zentral.«[273]

Die Glossolalie antwortet also auf das Problem der »Fundierung« des Sprechens und macht die Bedingungen und Entwicklungen der Sprachkompetenz sichtbar, das de Certeau auch physiologisch nachvollzieht: vom Erwärmen des Zungen-Lippen-Apparats über den ersten Knacklaut der Kehle und die ersten

[268] Die spontanen stimmlichen Äußerungen geben Zeugnis von »Hoffnung auf eine unmögliche Präsenz, die die von der Stimme hinterlassenen Spuren in ihren eigenen Körper verwandelt«, ebd., 292. De Certeau hat hier die Welt als Kosmos im Blick, in dem die Stimme Gottes hörbar war, d.h. alle Dinge eine bestimmte Bedeutung hatten und in ein Sinnganzes eingebettet waren.

[269] Michel de Certeau, Utopies vocales: glossolalies, in: Traverses 20 (1980), 26–37; wieder abgedruckt unter dem Titel L'opéra du dire: glossolalies, in MF II, 337–357 / Die Oper des Sagens. Glossolalien, übers. v. Lucie Kaennel/Johanna Breidenbach, in: Hermeneutische Blätter 2/2014, 275–294.

[270] de Certeau, Oper des Sagens, 285.

[271] Ebd., 281.

[272] Ebd., 276.

[273] Ebd., 281.

Lautbildungen bis hin zum freien Spiel der Silben,[274] eröffnet sich ein Raum des Sprechens, der noch frei ist von dessen Verzweckung und Bildung. Als ein solcher »schöpferischer Zwischenraum« am »Übergang vom Schweigen zur Sprache«,[275] der sich in den stimmlichen Versprechern ständig wiederholt und die Sprache immer wieder an ihre Anfänglichkeit erinnert,[276] holt de Certeau die religiöse Perspektive unter spätmodernen Voraussetzungen wieder ein. Denn dieser Zwischenraum ist mit dem Ursprung verbunden, der sonst als »Mythos« aus der Lebenswirklichkeit moderner Rationalität herausgeschnitten ist, und eben deshalb hat sie »das Gesicht einer ursprünglichen Freude«.[277] Unterhalb der technisierten Spracherforschung und -gebrauchs weist die Glossolalie auf den nicht verfügbaren, gleichwohl wirksamen Geist, der spricht und der sprechen macht,[278] auf einen Anfang, der sich selbst spürbar macht in der Erfahrung alltäglichen Sprechens. Ihr entspricht, wenn man darauf aufmerksam ist, am besten der überbordende »Jubel über den Anfang der Sprache«,[279] den die Glossolalie auch unter den Bedingungen der Ökonomie der Schrift evoziert.

Der Verknüpfung von Gebet und Sprache waren wir oben bereits begegnet. Sie tritt deutlich zu Tage, wenn in de Certeaus Beschreibung die Glossolalie als Phänomen des Ursprünglichen explizit religiöse Terminologie erfordert. So sagt er, dass sprechen zu können sich dem aufmerksamen Beobachter als Wunder darstellt, das einen »geistlichen Freudenrausch« und »Jubel« bewirkt.[280] Es scheint, dass am Anfang der Sprachgenese, in dem Zustand semantischer Unbestimmtheit, wo die Zeichen noch nichts bedeuten, aber alles bedeuten können, das Sprechen ein lustvolles Geschehen ist, das zugleich einen absichtslosen Jubel, einen Lobpreis umfasst. Sprechen und Beten sind in diesem Sinne am Ursprung der Sprache noch ungeschieden.

Wie bei den anderen »Taktiken« ist also auch hier von Bedeutung, dass die Irrationalität der Glossolalie in der Interpretation de Certeaus nicht aufgehoben wird, sondern gerade als sinnlich-leibliches, vorsprachliches Phänomen, in ihrer sinnstiftenden Möglichkeit eruiert wird und in einen sozusagen nach- oder übersprachlichen Jubel mündet.[281] Gerade als eine noch unbestimmte Äußerung auf der Grenze zur Sprache entfaltet die »Zungenrede« ihre spezifische Kraft des Anfänglichen.

---

[274] Vgl. ebd., 289 f.
[275] Ebd., 293.
[276] Vgl. ebd., 292.
[277] Ebd., 293.
[278] Vgl. ebd., 278 f.
[279] Ebd., 293.
[280] Ebd.
[281] Den politischen Aspekt der Glossolalie und des Gebets thematisiert de Certeau in einem Aufsatz, in dem er das Problem des durch Schrift normierten Körpers behandelt. Hier bespricht er explizit die Anwendung von Folter. Michel de Certeau, Die Ernennung des Verderbten: »Luder«, in: ders., Theoretische Fiktionen, 179–196 / L'instutition de la pourriture: »Luder«, in: Histoire et psychanalyse entre science et fiction, 219–238.

5.5 Ausblick. Taktik als Gebet, Gebet als Taktik

In den drei Ausschnitten zum Gehen, Fahren und Sprechen wurde exemplarisch zu zeigen versucht, was eine »Taktik« ausmacht und inwiefern sie den übergeordneten strategischen »Orten« oder Systemen angehört und zugleich von ihnen different ist. Ihr temporärer, anonymer und unbestimmter Charakter wurde am Beispiel des Bahnfahrens und der stimmlichen Körpergeräusche vielleicht am deutlichsten. Methodisch stellen sie aufgrund der Gefahr ihrer Verdeckung durch Verobjektivierung eine besondere Herausforderung dar, der de Certeau durch den Metapherngebrauch in performativer Absicht begegnete. Im Beispiel des Sprechens wurde auch erkennbar, inwiefern die kulturwissenschaftlichen Studien der *Kunst des Handelns* mit den historischen Arbeiten de Certeaus in methodischer und materieller Hinsicht verbunden sind und hier dezidiert politisches Gewicht[282] bekommen.

Mit Blick auf die oben referierten Texte de Certeaus zum Gebet, zur geistlichen Erfahrung und zur Lage des Christentums, die mehrheitlich Ende der 50er bis in die 70er Jahre hinein entstanden sind, zeigte sich, wie sehr de Certeaus Denken, so sehr es sich unterschiedlichen Kontexten und Zielsetzungen widmet, einen einheitlichen Zug aufweist. Das betrifft nicht nur einzelne Motive wie das der Metro oder die Metaphorik von Bäumen im Zusammenhang mit Gesten. Vielmehr betrifft das auch inhaltliche Vorstellungen. So waren wir im *Transitus*-Text einer zweiten Option begegnet, mit der Sprachkrise des Glaubens umzugehen: einer losgelösten, unautorisierten Praxis des Glaubens, die sich spontan und weitestgehend unorganisiert aus dem kreativen Umgang mit den Worten und Vorstellungen der Überlieferung ergibt.[283] Im Licht der *Kunst des Handelns* erscheinen diese Formulierungen wie eine Vorbereitung dessen, was de Certeau hier »Taktik« nennt.

Das Gebet ist als solches kein Thema in der *Kunst des Handelns*, taucht aber als Metapher oder im Zusammenhang der Stimme und der Glossolalie auf. Noch andere Taktiken mit dem Gebet in Verbindung zu bringen, könnte m. E. eine lohnenswerte Aufgabe im Anschluss an de Certeau sein, für die sich sicherlich viele Anknüpfungspunkte finden lassen würden. Taktiken als Gebet zu verstehen, könnte mit Blick auf die gegenwärtige Alltagswelt fruchtbar sein, nämlich indem Phänomene der Gegenwartskultur aufgenommen, die darin wirksamen Unterscheidungen unterbrochen, angereichert und allenfalls verändert werden. Es ist dieser Fokus auf die Erfahrungsrealität des Alltags, die das Thema der Taktik für diese Arbeit interessant macht. Welche Phänomene kämen noch in Frage,

[282] Zur Notwendigkeit der Institution in politischer Hinsicht und der gleichzeitigen Bestreitung scharfer Grenzen zwischen reglementierter und origineller Kulturpraxis vgl. Ahearne, Towards and Beyond The Practice of Everyday Life, 169 f., 176 f.

[283] Vgl. oben 4.2.

um sie wie das Bahnfahren, als eine dem Beten analoge, mehr noch, verwandte Tätigkeit, zu begreifen und dabei besonders auf deren widerständige, letztlich heilsame Transformationspotenziale zu achten?

Zu berücksichtigen wäre bei solchen Explorationen die Standortgebundenheit der eigenen Entdeckerlust. Denn die Frage ist, für wen und mit welchem Gewinn etwaige Alltagspraktiken als Gebet verständlich werden.

Es ist offenkundig, dass diese Interpretationsperspektive nicht an formalen oder inhaltlichen Merkmalen ausweisbar wäre, sondern modal *an* anderen Tätigkeiten erscheint, die sich in ihrer ganzen Unscheinbarkeit und religiösen Signaturlosigkeit mit Gewinn als Gebet verstehen lassen könnten. Diese Interpretation könnte, wie alle »Mitteilung« aus dem Glauben heraus, nur als Angebot geschehen. Sie könnte vor allem für Menschen interessant sein, die noch unverbindlich oder skeptisch am Ort des religiösen Diskurses partizipieren und sich doch nicht oder nur selten zu affirmativem Gebrauch der gegebenen traditionellen Gebetssprache durchringen können. Für sie könnte es ein Gewinn sein, Alltagsvollzüge als taktisches Gebet zu verstehen und sich ihrer in dieser Perspektive neu bewusst zu werden. Dies könnte als Ermutigung dazu aufgefasst werden, selbständig und kritisch an eine Tradition anzuschließen – an einem »Ort« zu partizipieren – und, die Tradition fortschreibend, von ihr zu profitieren und sie zu verändern. Nicht möglich wäre es hingegen, das Gebet als das hinzustellen, worum es den areligiösen Zeitgenossen beim verträumten Schauen aus dem Zugfenster oder einem spontanen Umweg eigentlich geht. Das wäre eine hermeneutische Übergriffigkeit im Namen einer Sache, die gerade das wieder verstellt, worum es de Certeau mit den Taktiken geht. Sich bewusst zu machen, von wo aus man schreibt, schärft de Certeau wiederholt ein.

Eine komplementäre Möglichkeit zu der Auslegung von Taktiken als Gebet bestünde darin, die Blickrichtung umzukehren und das Gebet geradewegs als Taktik zu definieren. Wie das aussehen könnte und was davon zu erwarten wäre, soll hier wenigstens angedeutet werden.

Ein Gewinn wäre diese Sichtweise deshalb, weil sie erlaubte, das Gebet als nonverbalen, vorrationalen Vorgang zu profilieren, in das der Mensch aktiv und passiv involviert ist. Das könnte zum einen in Anschluss und Differenz an die Gebetstradition zu erfolgen, die sich von Röm 8 her entwickelt hat und die leiblichen Äußerungen, gerade das Seufzen, aber auch Tränen als eine Gabe des Geistes verstanden hat und damit die spezifische Bedeutung leiblicher Ausdrucksweisen zu würdigen verstand. In ihrer Auslegung bemüht sich dieser Traditionsstrang um die Verschränkung allzu leicht getrennt betrachteter Sinnsphären des Körperlichen und des Spirituellen. De Certeau hat das selbst in seinem Aufsatz über den *Mensch im Gebet* exemplarisch vorgeführt. Außerdem ließe sich in dieser Perspektive des Gebets als Taktik die politische Kraft des

Widerstands entfalten, die es gerade aufgrund seiner Unverfügbarkeit hat, die sich besonders in den körperlichen Äußerungen im Gebet spiegelt.[284]

Für die Theologie steckte darin nach meinem Verständnis ein Bekenntnis zu ihrer Bezogenheit auf die christliche Praxis als ihrem Grund, bestimmt von Gott zu reden, und zugleich eine Aufforderung, ihre Interpretationsperspektive in Auseinandersetzung mit Realitäten der Lebenswelt und alltagspraktischen Vollzügen zu formulieren bzw. sie sich davon dehnen zu lassen. Die Frage der Theologie, wann eigentlich von Gott die Rede ist, spiegelt sich auf der Ebene des Handelns als die Frage, wann eigentlich gebetet wird. Die Aufgabe bestünde darin, hierfür kreativ wirksame Unterscheidungen bereit zu stellen, aber auch explorativ neue Verstehensmöglichkeiten zu erkunden.

6. Resümee

Eine Schwierigkeit, der man beim Versuch, de Certeaus Ansatz zu verstehen, begegnet, ist zugleich ein Charakteristikum dieses umtriebigen »Wilderers«, auf das mehrfach in der Literatur hingewiesen wird: Er verwendet keine konsistente Terminologie, sondern gebraucht des Öfteren Worte in unterschiedlichen Kontexten anders; inhaltlich, aber auch in wechselnder argumentativer Funktion. Das erfordert nicht nur eine große Wachsamkeit in Bezug auf das, um was es in einem Abschnitt eigentlich gehen soll, sondern birgt auch die Gefahr, sich seiner eigenwilligen Schreibweise soweit anzugleichen, dass man den eigenen Lektürefaden verliert. Manche Interpreten begegnen dem, indem sie sich strikt vom Textduktus lösen und eigene Begrifflichkeiten verwenden, auf welche sie die schillernden, detailverliebten Gedankengänge de Certeaus reduzieren und damit klarifizieren. Allerdings um den Preis, dass die Entwicklung der argumentativen Figuren de Certeaus kaum am Text nachvollzogen werden kann.

Hier wurde versucht, einen Mittelweg einzuschlagen, ohne zu glauben, es damit getroffen zu haben. Die Hoffnung dabei war, beidem annähernd gerecht zu werden und sich nicht ganz im Duktus de Certeaus zu verlieren, ihn aber dennoch zu Wort kommen zu lassen. Gewisse Redundanzen waren dabei nicht zu vermeiden, während andererseits eine größere Zuspitzung der Beobachtungen wohl immer noch möglich und wünschenswert wäre.

Das Interesse, mit dem ich mich de Certeau näherte, richtete sich darauf, wie dieser krisensensible, religions- und spiritualitätsgeschichtlich geschulte Theologe Vorstellungen von der Transformation der christlichen Glaubensrede in der Gegenwart entwickelte. Welche Rolle würde bei ihm das Gebet für neue Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeiten spielen? Auf welchem Wege würde er heutige Erfahrungsrealitäten neu mit dem Erbschatz christlicher Sprache zu

[284] Vgl. de Certeau, Die Ernennung des Verderbten, 189.

vermitteln versuchen und wie würde das Gebet darin seinen Platz einnehmen? Noch einmal anders gesagt: Wie würde die Welt hereinspielen und wie wäre ihre Erneuerung aus dem Glauben und dem Gebet heraus zu denken?

Im Folgenden sollen nun nicht noch einmal alle, teilweise recht kleinteiligen Ergebnisse dieser Recherche zusammengetragen, sondern die wichtigsten Etappen rekapituliert werden.

In den frühen Aufsätzen im Kontext der spiritualitätsgeschichtlichen Arbeiten und deren Vermittlung stellte de Certeau das Gebet als einen leiblich verankerten Vollzug dar, der jeweils in einer konkreten geschichtlichen Situation seinen Ort hat und dabei zugleich überlieferte Worte und Gesten in Anspruch nimmt. Der Leib der Einzelnen wird im Gebet so zur Schnittstelle einer persönlichen Geschichte und der Tradition einer Institution. Letztere formt und hält die Einzelne, in sehr unterschiedlich ausgeprägtem Maße, während diese jeweils neue Vorstellungen einbringt und die Tradition auf veränderte Weise weiterführt. Ein Verhältnis gegenseitiger Angewiesenheit, das nicht ohne immer wieder auftretende Kämpfe bleibt, aber grundsätzlich vital ist aufgrund der fruchtbaren Spannung zwischen Tradition und Innovation.

Theologischer Kern des Gebets und der geistlichen Erfahrung überhaupt ist die von Gott her transformierte Nichtigkeitserfahrung im Gebet, die sowohl den leiblichen Tod als auch die Vergeblichkeit des eigenen Bemühens und weitere negative Erfahrungen umfasst. Von den Grunddaten des Lebens Christi, der Inkarnation und der Auferstehung her wird das eigene Beten als Antworten entdeckt und die erlittene Ohnmacht als von Gottes absoluter Initiative unterfangen. Gott der Lebendige erhört das Gebet auf eine Weise, die die menschliche Vorstellungskraft sprengt. Erneuerung und Transformation findet in diesem Sinne zunächst also am Gebet – und allen Formen der Glaubensrede – selbst statt.

Gott ist nicht nur Stifter der menschlichen Rede im Gebet, sondern auch ihr Ziel. Wie Josua um die Mauern von Jericho schreitet, bis sie am siebten Tag umfallen und das Innere der Stadt preisgeben, so schreitet das Gebet von einem Inhalt und einer Form jeweils weiter zu nächsten, ohne Gott je an einem dieser Stationen näher zu sein, bis die Grenze des Lebens im Tod erreicht ist. Die eschatologisch begründete Desidentifikation Gottes mit konkreten Vollzügen sichert dem Gebet – wie dem Glauben – seine Freiheit, sich auf alle möglichen Zusammenhänge einzulassen. Prägnanteste Formulierung dieser an Christus gebundenen Freiheit war die Bitte: »Lass mich nicht ohne dich sein!« Die eschatologische Perspektive auf den je größeren Gott behütet das Gebet außerdem davor, einerseits zu erstarren und andererseits orientierungslos zu werden, d. h. sich nicht mehr auf Gott auszurichten, sondern auf alles Mögliche andere. Das Gebet vermittelt auf diese Weise also eine bestimmte Ausrichtung auf ein gewisses Ziel mit der Offenheit und Prozesshaftigkeit des Weges, der sich zwischen Station und Aufbruch immer wieder neu bahnt.

Die viatorische Modellierung des Gebets im Kontext geistlicher Erfahrung verknüpft die früheren Texte zugleich mit den gegenwartsdiagnostischen Aufsätzen der *GlaubensSchwachheit*. Denn wesentlich ist für diesen Weg, für diese »christliche Vorgehensweise«, dass sie sich als Konversion, als je neue Bekehrung hin zu dem Anderen versteht, d.h. sowohl zu Gott als auch den anderen Menschen in ihren Lebenswirklichkeiten. Es ist die bleibende Fremdheit, die ein Begehren (*désir*) hervorruft, den Anderen besser und neu zu verstehen, die eigenen Vorstellungen je hinter sich zu lassen, sich wieder auf den Weg zu ihm zu machen und mit ihm und an ihm Gott (neu) zu entdecken. Der christliche Glaube, so de Certeau, *ist* dieser »Typ von Konversion«,[285] der sich in einem gemeinsamen Leben verwirklicht.

Die Modalisierung und Dynamisierung des Glaubens antworten auf die Frage nach ausweisbaren Merkmalen des Christlichen, die dessen Identität feststellbar machen, mit einem Verweis darauf, dass die Antworten darauf sich immer wieder neu erweisen müssen und die ultimative Antwort aussteht. Die Angewiesenheit von Theologie und Kirche auf die ihr »fremden« Lebensrealitäten bei der Entdeckung neuer Antwortmöglichkeiten kam besonders prägnant in der Metapher der »Infantia« zum Ausdruck.

Fundiert hat de Certeau diese Vorgehensweise historisch in der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts und dabei besondere Aufmerksamkeit auf die Mystik als Sprachpraxis gelegt. Als solche reagiert sie auf die neuzeitliche Krise der kosmologischen, göttlichen Weltordnung. Die Mystik und ihre kreativen Versuche der Sprachfindung stiften der Theologie und Verkündigung das Thema der Entstehung von Sprache ein, indem sie die Aufmerksamkeit von den Inhalten des Gesagten auf das Sagen selbst lenkten. Da die christliche Gottesrede ihre welterschließende Kraft immer weniger entfalten kann und damit unsicher wird, was ihr Wahrheit, Sinn und Relevanz verleiht, besitzt die Stimme des göttlichen Sprechers nur in exotischen, marginalisierten Phänomenen der Stimme ein Residuum. Die Rede von Gott thematisiert daher ihre eigene, fraglich gewordene Entstehung mit und besitzt daher poetischen, d.h. schöpferischen Stellenwert. Hier kamen wir anhand der »Adressierung« der Sprache nicht nur der Gleichursprünglichkeit von Gebet und Sprache nahe, sondern stießen auch wiederholt auf die Metapher: sowohl als sprachliche Figur, die den Mystikern neue Ausdrucksräume zur Verfügung stellte, aber auch als Metapher für den epistemisch fragilen Status, den die Glaubensrede hat (»ihre Wahrheit ist nur in Übergängen zu haben«) und der sie auf ihren Grund wirft, den sie nicht in sich selbst hat. Die Mystik, allein an die Sprache gewiesen, arbeitet permanent an der überlieferten Sprache und erfährt ununterbrochen: dieses Wort trifft Gott auch nicht, diese Gemeinschaft verwirklicht ihn auch nicht. Dabei sind die Mystiker bei ihrer rastlosen Wanderung doch orientiert durch Gott, den sie ersehnen und unbe-

[285] de Certeau, Der gründende Bruch, 184.

irrbar erwarten. Am Ende seiner Ausführungen hielt de Certeau fest, dass heute nur noch die formale Struktur des Aufbruchs von der Mystik übrigblieb, ein unbestimmtes Wissen darüber, dass die anerkannten wissenschaftlichen und kulturellen Formen der Welterkenntnis und -gestaltung ungenügend sind.

In den Aufsätzen der *GlaubensSchwachheit* hat de Certeau diese Formalisierung noch weiter entfaltet und für die aktuelle Situation als die Möglichkeit profiliert, Weltwirklichkeit und Glaubenssprache wieder zusammenbringen. Immer mehr trat die Ausrichtung am Anderen, Fremden in den Vordergrund. Das Pendel zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit schlug stärker in Richtung der Unbestimmtheit aus, hin zum »Sich-Verlieren« im Namen Jesu.

An die darauffolgende Problemanzeige schloss der Vorschlag an, das Gebet wieder stärker in seiner vermittelnden Funktion zu akzentuieren. Der tote, verstummte Körper der Kirche wäre als betender Körper aufzufassen, an dem sich das Paradox, sich nur mit vergänglichen, bedingten Mitteln an den Unbedingten und Ewigen wenden zu können, als Paradox des Erbarmens erweist, das die Menschwerdung des Ewigen beschreibt.

Denn würde man de Certeaus Diagnose der Theologie ernst nehmen und ihre Auflösung der Theologie in das Zucken anonymer Praktiken auf der Oberfläche anderer Diskurse auch als Therapeutikum bejahen, würde man die kirchliche Arbeit dadurch weiter schwächen und das Feld neokonservativen Kräften überlassen, was heute wohl eher die Problemlage trifft als die Diffusion in politische Arbeit. Dann ist schwer vorstellbar, wie sich eine verständige, selbst-bewusste, damit auch selbst-kritische Praktik des Gebets weiter fortsetzen und immer wieder neu entstehen sollte. Zudem ist selbstverständlich, dass das Gebet als christliche Praxis auch den Bedingungen religiösen Lernens unterliegt und damit angewiesen ist auf irgendeine Form von institutionalisierter Weitergabe. Der Gewinn, de Certeau zu lesen, erschließt sich m. E. also vor allem dann, wenn man ihn (contra voluntatem) als theologischen Autoren liest. Dort entfaltet sein Denken unabdingbare theologisch-hermeneutische Hilfen und Antriebskräfte für eine Großinstitution, die sich ihres Weges stets neu vergewissern muss. Das betrifft außer den Kirchenleitenden mindestens ebenso sehr das Selbstverständnis derjenigen, die sich zugehörig fühlen und trotzdem an der Kirche leiden und sich von ihr auch distanzieren – was auf fast alle Kirchenmitglieder, mindestens in Europa, zutreffen dürfte.

Sich schwach, gedemütigt, unverstanden, unsicher und verwirrt zu sehen, ist kein geschichtliches Unglück, sondern verweist die Gläubigen auf die Ursituation der Trauer, weil Jesus fehlt. Unter allen Umständen, seien sie gekennzeichnet von Verfolgung, feudaler Machtfülle der Kirche oder Marginalisierung durch eine säkulare Mehrheitsgesellschaft, ist diese fundamentale Unsicherheit immer neu Anlass, nach Gott zu suchen und im Modus dieser Sehnsucht Wiederbegegnung mit dem Auferstandenen zu feiern. Das Gebet profiliert de Certeau vor diesem Hintergrund als eben jenes Ausstrecken oder Tasten nach Gott, den

man nicht sieht und nicht festhalten kann, sondern auf den man harrt – wie die Mönche in der Nacht mit ausgestreckten Händen das Anbrechen der Sonne erwarten – und den man anbetet in den Momenten seines Nahekommens, und sei es eben dort und so, wo und wie man es nicht erwarten konnte. In diesem Sinne bedarf es einer konservativen (beharrenden, harrenden) Haltung, eines Festhaltens an den überkommenden Zeichen und Formen, eines Hängens an dem Namen Jesu. Die Bestimmbarkeit und institutionelle Ausweisbarkeit wird jedoch vor *Erstarrung* nur bewahrt, wenn sie durch das Gebet hineingezogen wird auf den Weg der Weitung.

In diesem Sinne forsch die Überschreitung der überkommenden Wege und Weisen zu fordern, ist sicherlich das große Verdienst des Mystikforschers de Certeau. Für das Gebet betont er den Aspekt der Hingabe, das Ausgeliefertsein an einen Namen als Adressaten, dessen Bedeutung nicht antizipiert werden kann, sondern sich dem Betenden jeweils neu erschließt. Insofern unterstreicht seine Auslegung das Risiko, das Ungesicherte, ja vielleicht gar Gefährliche des Vorgangs des Gebets.

In dieser Perspektive kam das Gebet im Zusammenhang der *Kunst des Handelns* in den Blick als Taktik, die sich ohne das Netz gewohnter, selbstverständlicher Formen religiösen Vollzugs anonym auch in einen ganz säkularen Alltag einflicht. Besondere Aufmerksamkeit galt hier der Interpretationsperspektive, insofern die theoretische Handhabung der Praktiken ohnehin ein Balanceakt darstellt, der die mögliche Sicht auf die Taktik als Gebet bzw. das Gebet als Taktik noch einmal besonders betrifft.

Festzuhalten bleibt, dass die Frage nach dem Zusammenhang von Gottes über alles hinausreichender Größe und seiner Selbstbestimmung in Jesus Christus das Verhältnis zwischen Individuum und Institution, Fremdheit und Vertrautheit und zwischen den bekannten Vokabeln christlicher Tradition und fremden Ausdrücken der Gegenwartskultur immer wieder in Bewegung versetzt. Der dynamische Zusammenhang zwischen den genannten Polaritäten verweist auf eine nötige Bekehrung, die sowohl jede einzelne als auch die Kirche als Ganze betrifft. Jeder ihrer Schritte auf dem Weg um Jericho herum ist Gebet, wenn er getan wird auf den Gott hin, der fehlt, aber der auf diesem Weg sein Fehlen als Ursache seiner Auferstehung zu verstehen gibt und damit die ihn Suchenden zum stetigen Weitergehen auf ihn zu verlockt. Das Gebet in diesem Sinne ist ein schwebender Ankerpunkt, durch den sich die Pole verbinden lassen: die Unerkennbarkeit Gottes mit seiner Nähe, und ein Erbe, das nicht mehr zu sprechen schien, mit einer entfremdeten säkularen Zeitgenossenschaft.

IV Die Anrufung des Namens als Urmetapher. Zum Ursprung der Sprache bei Günter Bader

1. Einleitung

Mit Günter Bader werden die Stränge aus der Einleitung wieder explizit sichtbar. Sie fügen sich bei ihm zu einem eigenen, originellen Ansatz, der insbesondere an die lutherisch geprägte hermeneutische Theologie Gerhard Ebelings anknüpft. Auch Hans Friedrich Geißer hat in der Gedankenführung stilbildend auf Bader gewirkt.

Auf eine ausführlichere Erschließung von Biographie und Werk kann hier verzichtet werden, da sie innerhalb des deutschsprachigen, evangelisch-theologischen Kontextes liegen. Nur die akademischen Stationen seien rasch benannt: Nach dem Studium in Tübingen und Zürich erfolgte die Promotion (zu Fichte) und Habilitation (zu Erasmus und Luther) in Zürich, anschließend füllte er eine Privatdozentur, dann Titularprofessur in Zürich und ein Pfarramt auf der Schwäbischen Alb aus. 1995 erhielt er einen Ruf an die Evangelische Fakultät in Bonn und lehrte und forschte dort als Professor für Systematische Theologie bis zu seiner Emeritierung 2008.[1]

Schon in den ersten Publikationen ist zu sehen, dass das treibende Thema der denkerischen Arbeit Günter Baders der Zusammenhang zwischen Sprache und Wirklichkeit ist. Ausgehend von der Annahme, dass sich beide im Normalfall nicht entsprechen, arbeitet Bader immer wieder und auf verschiedenen Feldern – dem der Symbolik, der Kreuzestheologie, der Liturgie, des Psalters, des Namens – die Möglichkeit einer versöhnten Entsprechung heraus. Der Metapher kommt dabei, wie wir genauer sehen werden, die Rolle der Mittlerin zu, die ihrerseits im Gebet ihren Ursprung und paradigmatischen Ort hat. Gleich, welcher Materie er sich zuwendet, bleibt die metaphorische Vermittlung von Sprache und Wirklichkeit stets Gegenstand seiner Überlegungen. Dies wirkt sich auf die Art und Weise seiner sprachlichen Darstellung aus. Das programmatisch hohe Maß an Poetizität, der Bilderreichtum und Baders Vorliebe für die sentenzartige Verknappung komplexer Sachverhalte machen die hohe Anziehungskraft seiner Texte aus, lassen sie mitunter jedoch auch abweisend wirken. Dass diese

[1] Eine Publikationsliste findet sich auf https://www.etf.uni-bonn.de/de/ev-theol/institute/systematische-theologie/personen/bader (Zugriff am 21.10.2018).

Vorgehensweise[2] also sowohl Einsichten erschließt als auch zu Erfahrungen von Ausschluss führt, bildet auch die gegenwärtige Rezeptionslage ab, die, wenn ich richtig sehe, vor allem intensiv statt extensiv stattfindet.[3]

Charakteristisch für seinen Stil ist ein unverblümt haptischer Zugriff auf noetische Vorgänge: bei Bader tauchen Worte auf, denen ein Schock versetzt wurde, Begriffe werden dazu gebracht, sich auszurasen oder zu erschöpfen, Spannungen werden auf die Spitze getrieben und dergleichen mehr. Dies macht die Plastizität seiner Texte aus, deren Prägnanz und Präzision die gedanklichen *Bewegungen* modelliert. Dabei lebt Baders Werk sprachschaffend vor dem Horizont der Nicht-Sprache, letztlich des Todes als finaler Fall von Sprachlosigkeit.

Damit ist zugleich die Stimmungslage benannt, in der sich Baders Ausführungen zur Vermittlung bewegen. Es geht nicht primär um eine allgemeine religionsphilosophische Zeichentheorie, sondern um die – lutherische Emphase resonierende – notwendige Frage, *wie Gott zur Sprache kommt*. Immer geht es darum, einer als unheilvoll erfahrenen Weltwirklichkeit die vom Evangelium ins Leben gerufene Möglichkeit heilvoller Wirklichkeit abzuringen. Zwar gewinnen diese Überlegungen in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation des religiösen Diskurses eine Brisanz, die bei Bader nicht minder drastisch als bei de Certeau zum Ausdruck kommt. Besonders als verlorene Vergangenheit affirmativer Gottesrede tritt sie in einen – traurig berührten, aber letztlich ebenfalls produktiv ausgerichteten – Kontrast zur Gegenwart. Die von Bader als wesentlich erarbeiteten Unterscheidungen weisen aber auf eine überzeitliche Problemlage, die die Stellung des Menschen vor Gott betrifft.

Die von Bader gebildeten theologischen Figuren gehen folglich nicht primär aus gegenwartshermeneutischen Interpretationen hervor, sondern aus der Gegenüberstellung eines melancholischen Welterlebens mit der aus der Schrift zu-

---

[2] Vgl. dazu Hans Christoph Askani, Günter Bader zum 65. Geburtstag, in: Assel/ders. (Hg.), Sprachgewinn, 11–13.

[3] Vgl. vor allem die Beteiligten in der erwähnten Festschrift. Dem Gebet widmet sich keiner der Beiträge explizit. Nicht zuletzt aufgrund seiner ausführlichen Beschäftigung mit dem Opfer und dem Psalter als Singbuch wird er auch von katholischen Theologen gelesen, zu denen u. a. Josef Wohlmuth und Joachim Negel gehören. Cyprian Krause hat in seiner umfangreichen Monographie zu Odo Casel und Bader die m. W. bislang ausführlichste Studien zu seinem Werk veröffentlicht. Die vorliegende Arbeit partizipiert einerseits an den Ergebnissen von Krauses Studie und unterscheidet sich andererseits von ihr hinsichtlich der Zielsetzung. Krause wendet sich Bader vor allem mit dem Interesse an dessen theologischer Entfaltung der Metapher zu. Das Gebet spielt dabei die Rolle eines, wenn auch elementaren, Gesichtspunktes. Die Metapher kann, so die These Krauses, Medialität, (Inter-)Subjektivität, (Inter-)Aktion und Geschichtlichkeit betonen, ohne die Dimensionen des Objektiven, Unmittelbaren und Wesenhaften zu vernachlässigen (vgl. ebd., 278). Dies ist der Anspruch, mit dem Krause den katholischen Liturgietheoretiker Odo Casel mit Baders hermeneutischer Theologie ins Gespräch bringt. Im Folgenden soll es dagegen vor allem um eine Erschließung der grundlegenden Relevanz des Gebets im Ansatz Baders gehen, wobei die Metapher einen, wenn auch elementaren, Gesichtspunkt darstellt.

gespielten Erfahrbarkeit von Erlösung – im Modus der Hoffnung.[4] Das hat dann auch Folgen für die Möglichkeit, heute Theologie zu treiben.

Auch was die Methode betrifft, hat Bader seinen eigenen Stil entwickelt. Bei ihm treffen die gründliche Analyse der verwendeten Quellen und sorgsamste Detailtreue[5] mit einer rigorosen Durchführung des gewählten gedanklichen Ansatzes bzw. Interpretationsvorhaben zusammen. Er stellt das Material jeweils so zusammen, dass die von ihm perspektivierte innere begriffliche Dynamik sichtbar wird und damit in der Durchführung der Analyse die Dialektik performativ in Szene gesetzt wird. Ein Kennzeichen seines Vorgehens ist die Reichweite und Gründlichkeit seines gelehrten Interesses, das sich zeitlich von Plato über die ganze Theologiegeschichte bis hin zu Derrida erstreckt (wenn man einmal so verkürzen darf) und sachlich die ganze Breite der Geisteswissenschaften umfasst, von der Linguistik bis hin zur Kunstwissenschaft; stets begleitet vom technischen Aufwand eines umfassenden Apparats an Sekundärtiteln.

Die dialektische Konstellierung der von Bader aus der Theologie- und Geistesgeschichte herangezogenen Argumente und Autoren kann die Nachvollziehbarkeit seiner Thesen allerdings auch manchmal auf die Probe stellen, zumal dann, wenn man die Quellen selbst nicht gelesen hat. Dennoch lohnt es sich, sich auf die Durchführung seiner Thesen einzulassen. Am Ende dieser Durchgänge steht jeweils ein Neuverstehen der verhandelten Anliegen, das die Theologie in ihrer *welt*erschließenden Kraft zutage treten lässt.

Die nachfolgenden Analysen gliedern sich in zwei Kapitel. Das erste Kapitel (2.) beginnt mit einem Unterkapitel zu Baders theologischem Ansatz, in dem u. a. die Dialektik von Ding und Sprache erläutert wird. Diese wird in einem zweiten Abschnitt auf die anthropologische Situation bezogen. Die Metapher wird darin als grundlegender, heilsamer Vermittlungsvorgang zwischen Ding und Sprache erkennbar. Das Gebet wird als ursprüngliche Sprache in einem dritten Unterkapitel eingeführt. Ziel der drei Punkte ist die Veranschaulichung der grundsätzlichen Polarität von Sprache und Nicht-Sprache, in welche die metaphorische Theologie Baders und mit ihr das Gebet eingebettet ist und aus der sie entstehen.[6]

---

[4] Vgl. Günter Bader, »Erfahrung mit der Erfahrung«, in: Hans Friedrich Geißer/Walter Mostert (Hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings, Zürich 1983, 137–153, 151 ff.

[5] Folgender Satz, den Bader mit Blick auf Hans-Friedrich Geißer formuliert, trifft auch auf ihn selbst zu: Er sei im Besitz eines »peniblen Gedächtnisses, das […] sich nicht zu gut dünkt, sich in geradezu unendliche Einzelheiten und Einzelheiten der Einzelheiten zu zerstreuen«, und dabei doch den Sammlungspunkt nicht aus den Augen zu verlieren. Günter Bader, Projizieren und Projizierenmüssen. Zur Einführung, in: Hans Friedrich Geißer (Hg.), Annahme der Endlichkeit. Aufsätze zur theologischen Anthropologie und Dogmeninterpretation, Zürich 1993, 9–17, 10.

[6] Vgl. den inversen Aufbau bei Krause, der mit der Namenstheologie beginnt und mit der Radikalmetaphorik in der Opfertheologie als Gipfel endet. Krause, Mysterium und Metapher, 283.

Im zweiten Kapitel (3.) wird diese Grundachse dann in vier Feldern ausgelegt. Zuerst wird sie in der kreuzestheologischen Interpretation in ihrer Radikalität anschaulich, indem in einem ersten Unterkapitel zur Entstehung des Wortes vom Kreuz ein Transformationsgeschehen thematisiert wird, durch welches aus einem blutigen Opfer das Gebet als Wortopfer ersteht. Dann wird in einem zweiten Unterkapitel die Abendmahlsfeier besprochen, die in einem engen Zusammenhang mit der ersten, kreuzestheologischen Studie steht. Spezifisch für diesen Zusammenhang ist die Durchführung des Ansatzes als liturgische Theologie. Die festliche Abendmahlsfeier erweist sich als der Ort, an dem Handeln und Sprechen, Sinn und Sinnlichkeit gelöst zusammenstimmen. Voraussetzung dafür ist die Transformation des Verfluchten in einen Gegenstand des Segens. In einem dritten Unterkapitel wird das Gebet im Zusammenhang mit der Psaltertheologie entfaltet. Hier wird das Verhältnis von Sprache und Schweigen in den Vordergrund rücken und das Gebet als »Psalmen Stille« erarbeitet, die inmitten der Pause der Psalmverse die Unsagbarkeit Gottes in der Sprache zum Klingen bringt. Schließlich werden im vierten Unterkapitel Baders namenstheologische Arbeiten diskutiert. Hier entwirft Bader das Reden »im Namen Gottes« als eine Möglichkeit von Theologie unter nachmythischen Bedingungen, die zutiefst bezogen ist auf das Gebet als Doxologie. In einem letzten Abschnitt erfolgt eine summierende Ertragssicherung der gewonnenen Erkenntnisse.

2. Grundlegung: Die vermittelnde Rolle der Metapher

2.1 Vorbemerkung

Wie in der Einleitung angedeutet, entzündet sich Baders theologisches Nachdenken an der Frage: Wie kommt Gott zur Sprache?[7] Und welche Transformationen beinhaltet dies – für Gott, für die Sprache, für den Menschen und seine Welt? In der Mitte dieses Ansatzes, so könnte man es als Überschrift setzen, steht der Nachvollzug des heilvollen Wechsels, wie er in 2 Kor 5,17 angesprochen ist: »Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.« Neue Schöpfung ist dabei nicht so zu denken, dass die alte Schöpfung abgeschafft und durch die neue ersetzt würde, sondern in der Weise, die Jüngel für die Metapher beschrieben hat: »Die theo-

[7] Bereits in der Dissertation lässt Bader die Theologie an der Aporie der Religionsphilosophie Fichtes die Ausdehnung der Gegenüberstellung von Geist und Buchstaben in ihren »weitesten Rahmen« (23) lernen: »Das *höchste Problem der Philosophie*, in der Sprache der Theologie formuliert, lautet: *Wie kommt Gott zur Sprache*?« Günter Bader, Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes, Tübingen 1975, 23. Dabei kommt Gott aber nur so zur Sprache – was wiederum von der Theologie zu lernen sei –, dass Geist und Buchstabe *innerhalb* der Sprache differenziert werden. Vgl. ebd., 14.

logische Metapher schafft mit der Welt in der Welt Raum für Gott.«[8] Das heisst: Mitten durch das Alte hindurch ereignet sich das Neue in der Sprache und in der Wirklichkeit als Neuwerdung des Alten. Dies ereignet sich nicht ein für alle Mal, sondern ist ein Geschehen, das sich immer wieder durchsetzen muss. Diese Unterscheidung zwischen alt und neu, die im Verlauf des Folgenden immer klarer werden wird, lässt sich nicht material festmachen – z. B. zwischen religiösem und nichtreligiösem Vokabular –, sondern hat einen fundamentalen Stellenwert. Als solche betrifft sie die Sprache des Menschen, und durch sie auch Gott und die Welt. Letztere kommen bei Bader durch den theologischen Ansatz bei der Sprache zur Geltung; denn sie können gar nicht anders thematisiert werden als in ihrem Zusammenhang mit der Sprache, durch welche sie allererst Gegenstand theologischen Nachdenkens werden. Wie im Folgenden weiter entfaltet werden wird, gewinnt die Sprache daher die primäre fundamentaltheologische Bedeutung und wird auch bei den thematischen Entfaltungen die hauptsächliche Rolle spielen.[9]

2.2 Zwischen Ding und Wort: Wie kommt Gott zur Sprache?

In der Bonner Antrittsvorlesung »Die Andacht zum Unbedeutenden«[10] formuliert Bader die Aufgabe der Theologie folgendermaßen: Erkundung des Ursprungs von Theologie als dem elementaren Reden von Gott. Damit grenzt er sich bewusst von der wissenschaftlichen Theologie in ihrer heutigen Gestalt ab und fokussiert auf die »Andacht« als erfahrungsmäßige Schicht religiöser Praxis, in der eine »ältere Theologie« (7) als die heutige wurzelt.

Seinen Argumentationsweg, auf dem er dieses ursprüngliche, elementare Reden erfassen will, beginnt er mit einer These, von der er im Folgenden zeigen wird, warum sie abzulehnen ist: »Wenn aber Andacht beim Ursprung von Theologie, dann wohl als Andacht zum Bedeutenden.« (7 f.) Nur das Bedeutende soll-

---

[8] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 119.

[9] Vgl. Günter Bader, Alles neu – Eine poetisch-theologische Reflexion über Schöpfung und Neuschöpfung, in: Maria Moog-Grünewald (Hg.), Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne (Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft 11), Heidelberg 2002, 159–171. Hier wird das ungetrennte und doch verschiedene Zusammensein von alter und neuer Schöpfung in der Sprache herausgearbeitet, die sich als *der* Ort des Neuen erweist und damit im symmetrischen Verhältnis von Welt und Sprache ein Gefälle hin zur Sprache einträgt: Das Neue hat seinen »fundamentalen Ort an der Stelle [...], wo zur Entscheidung steht, ob es wohl noch einmal gelinge, fortsprechen zu können. Was ist das Neue? Das Neue ist Fortsetzbarkeit des Sprachzusammenhangs unter anhaltend alten Bedingungen. Das Neue zeigt sich im Neuwerden, ja Neuwerdenmüssen der Sprache, falls überhaupt fortgesprochen werden soll.« Ebd., 171.

[10] Günter Bader, Die Andacht zum Unbedeutenden. Vom Ursprung der Theologie. Antrittsvorlesung Bonn 6.12.1995, Rheinbach 2008. Die Zahlen im Fließtext beziehen sich auf diesen Text. Er wird hier deshalb an prominente Stelle gestellt, weil die programmatische Vorlesung die Koordinaten enthält, in denen Bader sein theologisches Werk entfaltet und die sich damit als Gliederungspunkte von Kapitel 3 anbieten.

te wohl Gegenstand des Nachdenkens und der Forschung sein. Das Unbedeutende – unwichtig und nebensächlich – sollte es nicht sein und *kann* es auch gar nicht. Zumindest gilt das für die Philologie, wie Bader erklärt, aus der die Formel »Andacht zum Unbedeutenden« eigentlich als Spottwort stammt.[11] Denn die Philologie fasst Bedeutung als semantische Größe auf.[12] In ihrem Rahmen kann Andacht zum Unbedeutenden höchstens als Aufmerksamkeit auf Kleinigkeiten gemeint sein, welche aber durch ihren Bezug auf das Ganze des Textes ihren sinnvollen – wenn auch peripheren – Ort haben. Das Unbedeutende hingegen im Sinn von etwas, was »mehr ist als bedeutet« (17) oder was gar nicht bedeutet, würde den philologischen Rahmen sprengen. Aber das Unbedeutende genau in diesem Sinn interessiert Bader und erschließt die theologische Perspektive auf das Thema. Um zu eruieren, inwiefern »Andacht zum Unbedeutenden« doch sinnvoll ist, greift er auf das mittelalterliche Konzept einer Zeichenhaftigkeit der Dinge zurück, d.h. einer »Dingsprache«, die Brinkmann auch die »zweite Sprache« nennt.[13]

Da dieses Konzept eine der Hauptreferenzen von Baders Theoriebildung ist, soll es hier knapp vorgestellt werden. Im Mittelalter wurde im Anschluss an die symbolische Theologie des Pseudo-Dionysius in Korrelation zu der Frage, wie der Mensch von Gott reden könne, die Frage verhandelt, wie Gott zu den Menschen redet. Dabei kommt die Schöpfung ins Spiel, welche »analogisch als Sprache Gottes an den Menschen verstanden« wird, was wiederum einen in der Bibel angelegten Strang von Offenbarung aufnimmt.[14] Indem man den allegorischen Sinn der in der Schrift genannten Dinge auf die Welt übertrug, kam man dahin, den Kosmos als ein kommunikatives Ganzes anzusehen, in

[11] Sie war gemünzt auf die detailverliebte etymologische Arbeit der Brüder Grimm, vgl. ebd., 12f.

[12] Vgl. Földényi, Heinrich von Kleist, 226. Földényi meint, dass die Kleist-Philologie Kleists Kant-Krise niemals angemessen verstehen wird, denn in dieser Krise geht es um »die Erfahrung der Unverständlichkeit und Unaussprechlichkeit«. Dieses aber kann die Philologie nicht erfassen, denn die »Philologie spricht nicht die Sprache der Verzweiflung. Ihr Lebenselement ist nicht das Unbegreifliche, sondern das Verständliche. Wäre dem nicht so, ließe sie sich auch nicht Philologie nennen.« Ebd., 226.

[13] Henning Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980, 21–25. Ausgehend von Augustinus' Unterscheidung von *res* und *signum* bzw. *vox* hat Hugo von St. Victor diesen Gedanken besonders ausformuliert. Er macht drei Möglichkeiten von Bedeutung aus: Dinge, die einfach Dinge sind, d.h. nicht als Zeichen gebraucht werden; die »vox als Zeichen für res«, d.h. »Zeichen für die Wirklichkeit«, und *res*, die auf andere *res* deuten und damit eine »zeichenhafte Wirklichkeit« konstituieren. »Diese [dritte] ›Sprache der Dinge‹ wollen wir die ›zweite Sprache‹ nennen.« Ebd., 25. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch die gut verständlichen Erläuterungen von Negel, Feuerbach weiterdenken, 357–361; zur Wendung *res loquitur* vgl. ebd., 359. Zu den näheren Stellenangaben bei Hugo und Richard v. St. Viktor sowie Thomas von Aquin vgl. Bader, Andacht zum Unbedeutenden, 19. Vgl. auch ders., Symbolik des Todes Jesu, Tübingen 1988 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 25), 17–21.

[14] Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, 34.

dem die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche von Gott her für einander durchsichtig sind bzw. sich ineinander spiegeln.[15] So gilt: »Durch *voces significativae* spricht der Mensch zum Menschen, durch *res siginificativae* redet Gott zum Menschen.«[16] Die Dingsprache zeichnet sich also dadurch aus, dass sie nicht in menschlicher Übereinkunft bzw. Konvention wurzelt, sondern den von Gott geschaffenen Dingen selbst zukommt; daher hat ihre Bedeutung »die Dauer des Geschaffenen«.[17] Wovon aber sprechen die Dinge, sei es im Buch der Schrift oder im Buch der Natur?[18] Zum einen von sich selbst im natürlichen Raum der Welt,[19] weswegen die Künste des Quadriviums angewandt werden können, um sie zu verstehen[20]. Zum anderen sprechen sie zugleich aber auch von Gott und den Dingen, die das Heil des Menschen betreffen.[21] Darüber gibt die Heilige Schrift[22] ebenso Auskunft wie enzyklopädische Kommentare zum Schöpfungswerk der Genesis, dem Hexaemeron, die in jener Zeit zahlreich erschienen.[23]

Zeichnete sich die vorneuzeitliche Einstellung zur Welt durch das Konzept einer Dingsprache als *Lesbarkeit* aus, so zeichnet Bader die »Entstehung der modernen Welt als die Geschichte zunehmenden Verstummens der Bedeutung der Dinge« (21), als Geschichte fortschreitender *Unlesbarkeit der Welt*.[24] In dieser Perspektive wird der Fund der Andachtsformel im 19. Jahrhundert, »auf dem Scheitelpunkt der vermuteten Modernisierungsgeschichte« (23), bedeutsam: Für Bader wirkt sie als Erinnerung an jene Zeit, da die Auslegung des Unbedeutenden im Sinne des Nicht-Bedeutenden tatsächlich möglich war. Deswegen kann er sie als »traurige Hinterlassenschaft der einstmaligen Andacht zur Dingbedeutung« (23) interpretieren. Sie wirkt in der modernen Philologie wie »eine Leerstelle«, zeugt aber in dieser Konstellation zugleich davon, dass sich das »Thema der Theologie [...] selbst unter ungünstigsten Bedingungen nicht nicht einstellt« (24).

---

[15] Vgl. zur osmotischen Qualität des Kosmos im griechischen Mythos Joachim Dalfen, Warum erleben Gestalten des antiken Mythos so viele Metamorphosen?, in: Metamorphosen, 21–38.

[16] Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, 46.

[17] Ebd., 45.

[18] Zum »Buch der Natur« vgl. Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, 55. Dass man in der Natur wie in einem Buch lesen kann, geht zurück auf die Vita Antonii des Athanasius. So Günter Bader, Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990, 61.

[19] Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, 74.

[20] Ebd., 24.

[21] Ebd., 74.

[22] Ebd., 46.

[23] Ebd., 75–86.

[24] Vgl. zu dieser Formulierung Günter Bader, Verflochtenheit. Ein Versuch zur Unlesbarkeit des Gottesnamens, in: Philipp Stoellger (Hg.), Genese und Grenzen der Lesbarkeit, Würzburg 2007, 201–224, 203 Anm. 1.

Offenbar, so können wir hier festhalten, ist das Thema der Theologie, wie es Bader versteht, nicht einfach nur das »Verhältnis von Gott und Sprache«[25], sondern es bezieht wesentlich die Welt als das Gesamt der uns umgebenden Dinge und – in Gestalt von Lesbarkeit und Unlesbarkeit – unseren Umgang mit ihnen ein. Das Thema der Theologie kann also nur so bearbeitet werden, dass die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Sprache erweitert wird um die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Ding.[26] Das impliziert zugleich die Frage nach der Stellung des Menschen zwischen Sprache und Nicht-Sprache als zwei Existenzerfahrungen, die Bader an anderer Stelle mit dem Binar von Melancholie und Metapher zusammenbringt und die ihm zufolge den theologischen Ort des Menschen in der Welt anzeigen.

Das heißt aber auch, dass die Unterscheidung von Sprache und Ding nicht einfach als materiale Oppositionen aufzufassen ist, sondern vielmehr auf zwei unterschiedliche Qualitäten oder Modi verweist, die unseren Umgang mit der Welt und der Sprache jeweils kennzeichnen. Wir werden noch sehen, wie Bader dies im Folgenden weiter entfalten wird anhand der Differenz von »sprechend und stumm«. Vorausgreifend kann man sagen, dass sowohl die Sprache als auch die Dinge in einer stummen, dinghaften Weise erfahren und gebraucht werden können; und dass sowohl die Sprache wie die Dinge sprechend und beredt werden können. Hier liegt auch das entscheidende Moment für unsere Fragestellung nach der transformativen Kraft des Gebets, das bei Bader immer als sprachliches Problem traktiert wird. Dass die Sprache und die Dinge sprechend werden und dadurch lebendig, ist Gottes Werk, das sich *im* menschlichen Sprechen vollzieht. Im richtigen Umgang mit der Sprache entspricht der Mensch Gott oder, wie Ebeling sagen würde, widerspricht ihm.

a) Zwischenbemerkung: Charakteristika »obliquer Theologie«

Im letzten Absatz sind wir auf zwei charakteristische Aspekte von Baders theologischem Ansatz gestoßen, die verallgemeinernd auf sein gesamtes Werk übertragen werden können. Der erste Aspekt besteht darin, das elementare Reden von Gott zu thematisieren als etwas, das sich von selbst aufdrängt, sich »nicht nicht einstellt«, wie Bader sagt, d. h. als etwas, das emergiert. Der Begriff der Emergenz bezeichnet, kurz gesagt, die Dynamik, dass etwas nicht nicht kommen kann, sondern unvermeidlich auftaucht. Der Begriff der Emergenz (der später im Feld der Namenstheologie noch eigens thematisch wird) spielt für Baders Ansatz eine grundlegende Rolle. Immer geht es darum, »Gott« nicht als Surplus zu einem bestehenden Diskurs hinzuzufügen, der auch ohne diesen Zusatz auskommt.

---

[25] So die Formulierung von Gerhard Ebeling, die Bader eingangs (Andacht zum Unbedeutenden, 8) zitiert.

[26] Vgl. Günter Bader, Art. Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie VI. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 31, Berlin 2000, 765–781, 768.

Das zielt insgesamt darauf, die immanente Selbstgenügsamkeit menschlicher Besprechungen von Sachverhalten auf die transzendentale Ebene hin aufzusprengen, auf der die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Sprache überhaupt in Frage steht.[27] Die Transponierung der Besprechung auf dieses Niveau bringt, so Bader, zwangsläufig die Theologie[28] und ihr Thema des göttlichen Ursprungs der Sprache bzw. der göttlichen Schöpferkraft ins Spiel, die sich durch das Wort erweist.[29] Gott wirkt schöpferisch in der Sprache, indem er unterscheidend an ihr wirkt: Spricht Gott mit, wenn ein Mensch spricht, so vereinigen sich in diesem Sprechen lebendig und schöpferisch Welt und Mensch bzw. kommen Ding und Wort so zueinander, dass sie sich wirklich treffen; spricht nur der Mensch, so bleibt sein Sprechen letztlich langweilig und unfruchtbar.[30] Die Wende von letzterem zum ersteren Sprechen ist unverfügbar und, so sie eintritt, Grund Gott zu loben. Diese Bemerkungen werden im Folgenden noch weiter geklärt.

Wie sich Baders Analysen also auf der Seite nicht-theologischer Felder als Aufdeckung verhalten – Aufdeckung der Gottesfrage in Diskursen, die sie längst verabschiedet haben –, so kann man sie auf der Seite der Theologie als Nachvollzug von Gottes schöpferischem Handeln verstehen. Das jedoch, und hier kommt der zweite Aspekt zum Zuge, nicht als distanzierter Nachvollzug, sondern so, dass die schöpferische Dimension der Sprache selbst zum Ausdruck kommt. Es geht Bader um eine »bildende[.], poetische[.] und folglich zu produzierende[.] Theologie« (43), die die behauptete heilvolle Wende durch Gottes Handeln in der Sprache nicht einfach voraussetzt,[31] sondern sie durch die entsprechende

[27] Damit partizipiert Bader offensichtlich am *linguistic turn*, auch wenn die Wurzeln des Sprachdenkens bei ihm hermeneutisch-theologischer Natur sind. In diesem Paradigmenwechsel findet ein Wechsel von der Erkenntniskritik hin zur Sprachkritik statt: »*Denken ist Sprechen.*« Reinhard Margreiter, Medienphilosophie. Eine Einführung, Würzburg [2]2016. Vgl. zur transzendentalen Stellung der Sprache Günter Bader, Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 20), Tübingen 1985, 31–37.

[28] Als möglicher Diskussionspunkt des Bader'schen Werkes ist die Beobachtung zu nennen, dass die Perspektivität des eigenen Ansatzes selbst kaum thematisiert wird. Wenn dies stimmt, könnte die weitergehende Frage lauten, in welcher Absicht dies geschieht und welche Folgen der Verzicht auf einen epistemologischen Metadiskurs hat. In einem solchen wären die Fruchtbarkeit und die Grenzen der Auseinandersetzung anhand konkreter Formulierungen und sprachlicher Phänomene, denen Bader ihre unthematisierte Theologizität nachweist, zu besprechen.

[29] Vgl. Gerhard Ebeling, Gott und Wort, Tübingen 1966, 61: »Sagten wir: Der Sinn des Wortes ›Gott‹ ist die Grundsituation des Menschen als Wortsituation, so können wir nun auch sagen: ›Gott‹ – das ist das Geheimnis der Wirklichkeit.« Gott selbst ist als Wort zu bedenken, gegenüber dem sich der Mensch verantworten muss. Dieses Buch stand am Beginn der ersten Qualifikationsschrift Baders, vgl. ders., Mitteilungen, Vorwort.

[30] So auch Ebeling in *Gott und Wort*. Vom instrumentellen Zeichengebrauch mit Kontrollabsicht setzt sich der wahrhaftige, verantwortete Sprachgebrauch ab.

[31] Vgl. Bader, Alles neu, 170: »[E]s muß ein theologisches Interesse sein, durch Hervortreiben des Gegensatzes das Theologische allererst entstehen zu lassen, anstatt es durch Autorität und Tradition bloß zu setzen.« Daher kann die Theologie ihre wesentliche Aufgabe, zwischen Gottes Sprache und Sprache des Menschen zu unterscheiden, nur so erfüllen, dass sie immer

Konstellierung in Szene setzt und nachvollziehbar macht. Das erreicht er des Weiteren durch eine plastische, bilderreiche Sprache und durch einen sparsamen Umgang mit »Schlagwörtern« des theologischen Diskurses, um die Spannung der Gedanken ganz in den Vordergrund zu rücken.[32] Voraussetzung ist zwar die schon erfolgte Versöhnung von Gott her bzw. sein Wirken durch die und in der Sprache,[33] aber unter den Bedingungen der Vergänglichkeit ist dessen Durchsetzung stets bedroht und die Wirklichkeit des Glaubens eine bezweifelte, fragile Realität. Der treibende Motor seiner Theologie ist daher der Kampf, die schroffe Dialektik, die z. T. spitzfindig erscheinende Besinnungen in den Dienst der immer wieder Raum und Gestalt zu gewährenden *dynamis* Gottes stellt. Krause fasst beide Aspekte dieses Vorgehens treffend in der Bezeichnung der »obliquen Theologie« zusammen, die sich durch eine »konsequente Sparsamkeit im Gebrauch der Rede von Gott, Pneuma, Logos Christus« auszeichnet.[34]

b) *Schweigende und sprechende Sprache*

Nachdem Bader den philologischen Ursprung der Formel »Andacht zum Unbedeutenden« eruiert und ihn aus theologischer Perspektive zunächst als traurigen Rest einer vergangenen Zeit wahrgenommen hat, wendet er sich in der Antrittsvorlesung nun der Frage zu, inwiefern sie – auch unter der angenommenen Bedingungen einer heutigen Unlesbarkeit der Welt – für den Ursprung von Theologie bedeutsam sein kann. Er hat bereits gezeigt, dass hinter oder unter dem Sinn von »unbedeutend« als »klein, unwichtig, randständig« der Sinn von »gar nicht bedeutend«, »ohne Zeichenwert« lag. Als dessen intensivste Stufe nennt Bader das unnennbare »Grauen einer zeichenlosen Welt« (48), d. h.

---

wieder von der Frage ausgeht: »Woher wissen wir immer schon von Gott, um dann in abgeleiteter Weise vom Dichter als *quasi alter deus* zu sprechen?« Ebd., 170. Von der Unterscheidung zwischen Mensch und Gott als einer stets neu zu erringenden auszugehen, bedeutet »um Gottes willen« auf einen direkten Zugriff auf überliefertes Wissen zu verzichten und die Möglichkeit offen zu lassen, dass »›Gott‹ [auch] nur eine leere Verdoppelung« eines auch anders sagbaren Gehalts sein kann.

[32] Das zeigt sich auch darin, dass am Ende der meisten Texte keine Zusammenfassungen stehen, die die Ergebnisse noch einmal gebündelt darreichen. Vielmehr besteht das Ergebnis im Vollzug.

[33] Vgl. BADER, Theologische Realenzyklopädie, Art. Sprache / Sprachwissenschaft / Sprachphilosophie VI: Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 31 (2000), 765–781, 774.

[34] KRAUSE, Mysterium und Metapher, 288 f. Bader betreibt »*oblique Theologie*«, ebd., 288: Sie verfährt nicht in direktem terminologischem Zugriff auf »Gott«, sondern versucht selbst die begrifflich verfahrende Sprache offen zu halten für ihren nicht-sprachlichen Grund und Ziel. Im Urteil Krauses ist das »gegenüber einer sozusagen direkt auf Gott zugreifenden Theologie keineswegs ein Rückschritt. Der Unterschied ist nicht in einem Weniger an Theologie oder einem Weniger an Gott, sondern in einem größeren Respekt sowohl gegenüber der Göttlichkeit Gottes als auch gegenüber der Weltlichkeit der Welt zu sehen.« Ebd., 288. Sie ist metaphorische Theologie und also solche »bringt [sie] den unsagbaren Gott folglich zur Sprache nicht ohne die Bruchstelle, die durch den Glauben markiert ist«, ebd., 289.

einer völligen Sinnlosigkeit, bei der sich das »un« geradezu als Verweigerung von Sinn zu erkennen gibt.[35] Diese Grenze markiert Bader als den theologisch interessanten Sinn von »unbedeutend«.

Im Folgenden entwickelt er seine Überlegungen mit Bezug auf Hermann Useners Werk *Götternamen*[36]. Dieser versucht, die Entstehung der Theologie – der elementaren Rede von Gott – anhand der Genese von griechischen Götternamen nachzuverfolgen.[37] Da dieser Ursprung zu weit zurückliegt, um historisch oder anderweitig erhellt zu werden, bleiben Usener zufolge nur die Sprache und deren Entstehung, die uns über die Bildung von Götternamen heute noch Aufschluss geben können: »Von diesen vorgängen meldet kein zeuge; sie zu verstehn bietet unser eignes bewußtsein keinen anhalt. Nur eine urkunde ist uns von ihnen geblieben, so schweigsam dem unkundigen, wie beredt dem kundigen: die sprache.«[38] Dieser »philosophische[.] Hauptsatz Useners«[39] ist Baders Stichwort. Ihn interessiert die Frage: »Was ist schweigsame Sprache? Vor allem: Was wäre beredte – sprechende – Sprache?« (31)

Wir können die Antwort, die Bader gibt, in eigenen Worten so wiedergeben: Schweigsame Sprache ist eine solche, die eben nicht an den Ursprung der Sprache gelangt und an dem Punkt, wo sie die ihr eigentümliche Kraft entfaltet, vorbeigeht und ihn in diesem schlechten Sinne verschweigt. Sie ist eine Sprache, in der die Wörter zwar fleißig zirkulieren, dabei aber kraftlos bleiben (vgl. 41). Sie funktioniert also nach der Art und Maßgabe von *Quantität*: »immer mehr von demselben«, auch wenn es viele verschiedene Wörter sind. Aber Bader sucht eine neue *Qualität* der Sprache, die Ausdrucksstärke und Prägnanz dadurch erlangt, dass sie die Dinge wirklich trifft, weil sie ihrer Getroffenheit Ausdruck verleiht und damit sogar das, was Bedeutung verweigert und daher sprachlos macht, benennen und so in den Raum der Bedeutung und Kommunikation zu holen vermag. Eine solche sprechende Sprache entsteht Bader zufolge, wenn man die »Worte in die Dingandacht (*significatio rerum*) hinein [exponiert], das heißt der Probe des Nennens des Unnennbaren [aussetzt]« (41).

---

[35] Vgl. dazu Emil Angehrn, Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen, Tübingen 2010, 244–335, der sorgfältig die verschiedenen Grade von Nichtverstehen bzw. zwischen Sinn und Nicht-Sinn differenziert. Dazu auch ders., Verstehen und Nichtverstehen: Hermeneutik als Arbeit an den Grenzen des Sinns, in: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 161 (2010), 216–222, bes. 220 ff.

[36] Hermann Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt a. M. [3]1948.

[37] Dabei macht Bader darauf aufmerksam, dass der Gräzist Usener seinem eigenen Verständnis nach etymologische Forschungen – die für ihn nicht zu trennen sind von Religionsgeschichte – statt Theologie betreibt und es ist Baders genuiner Blick genau darin emergierende Theologie zu erkennen. Vgl. ebd., 26, Anm. 16.

[38] Usener, Götternamen, 5.

[39] Günter Bader, Gott nennen: Von den Götternamen zu den göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Ioanni Friderico Caprino sexagenario, amico sincerissimo, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989), 306–354, 319.

Usener vollzieht das in Baders Augen nach, indem er eine zurücksteigende Entwicklung von den großen Göttern der griechischen Mythologie, wie etwa Apollon, über sog. Sondergötter mit sehr spezifischen Funktionen hin zu »Augenblicksgöttern« rekonstruiert (34). Diese Augenblicksgötter entstehen auf der Stufe der »einfachste[n] und ursprünglichste[n] begriffsbildung« und werden »empfunden und geschaffen«,[40] wenn ein einzelner Moment, ein Erlebnis einen so starken Eindruck auf den Menschen macht, dass er ihm göttliche Kraft beilegt. Aus dieser Sphäre des Dinglichen, aus dem unmittelbaren einzelnen Augenblick heraus entspringt ein Wort, indem der Mensch den Eindruck zu einem Ausdruck wandelt. So entsteht der Name des Gottes, dessen Präsenz man in dem Moment erfährt.

Das ist die entscheidende erlösende Wende vom überwältigenden »Widerfahrnis des Eindrucks« hin zum Wort: »Der Name bannt und löst. Das ist Ursprung der Sprache, in dem durch ein elementares Nennen des Unnennbaren Gott und Mensch sich differenzieren.« (40) Die Differenz ist deshalb heilsam und schöpferisch, weil sie die unmittelbare Einwirkung eines übermächtig scheinenden Dinges unterbricht, von der gilt, wenn man ihr ausgeliefert ist: »das eine ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter ist der gott.«[41] Auf die damit zu denkende Unterscheidung zwischen Gott und Gott werden wir wieder zurückkommen.

Hier stellen wir fest, dass Bader mit »Ding« also nicht nur die uns umgebenden materiellen Dinge meint, sondern eine Einzelheit, die insofern überwältigend ist, als sie »einem noch so begrenzten Allgemeinbegriff widersteht. Es ist ein unsubsumierbares Einzelnes, das reflektierender, nicht bestimmender Urteilskraft bedarf« (36). Nietzsche bezeichnete es als das »einmalige ganz und gar individualisirte Urerlebniss«, das zunächst in »kühnsten metaphern« zum Ausdruck kam und dann kraft weiterer Übertragung in abstrakte verallgemeinernde Begriffe handhabbar und kontrollierbar gemacht wurde.[42]

Insofern die Entstehung der Sprache also als ein metaphorologischer Vorgang aufgefasst werden kann, in dem Nicht-Sprachliches, das Ding, ins Wort übertragen wird und damit Metapher als ein sprachursprüngliches Phänomen begriffen wird, ist das Thema der Metapher mit dem der Theologie zutiefst verbunden. Diesem Gedanken waren wir auch bei Jüngel begegnet. Wir fügen an dieser Stel-

---

[40] Usener, Götternamen, 280, zitiert bei Bader, ebd., 35, Anm. 23.

[41] Usener, Götternamen, 280, zitiert bei Bader, ebd., 35. Diese Formulierung ist Bader zufolge problematisch, denn sie macht nicht deutlich, warum es nötig sein sollte, über das Ding hinaus von einem Gott zu sprechen. Was unterscheidet beide noch? In anderen Formulierungen Useners wird hingegen deutlich: Der Unterschied besteht in der Sprachlichkeit des Dinges. Göttlich wird es, indem der rohe Eindruck zugleich Ausdruck wird. Dazu vgl. Bader, Gott nennen, 323–325.

[42] Friedrich Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873); KGW III/2, 369–384, 373, 9 f. 31 f., zitiert bei Bader, ebd., 36, Anm. 25. Vgl. dazu die ausführlichere Behandlung in Bader, Melancholie und Metapher, 91–101.

le mit Bader hinzu: Zur Übertragung vom Ding in die Sprache – Unbedeutendes wird bedeutsam – gehört auch die Gegenübertragung von Sprache aufs Ding. Damit ist die Plastizität einer Sprache gemeint, die dadurch gesättigt wird, dass sie nicht über die *res* hinwegplaudert, auf die sie sich bezieht, sondern der »vorsprachliche[n] Schicht der Verletzlichkeit, voll von Kraft, Schlag, Stoß, Druck«[43] eingedenk ist und ihre Herkunft aus der »Werkstätte« (38), wo Unbedeutendes und Bedeutendes, Dinge und Sprache, konfrontiert werden, nicht verleugnet.[44] Mit anderen Worten: Theologie in ihrem elementaren Sinn entsteht dann, wenn sie versucht, auf unsere menschliche Lebensrealität bezogen zu bleiben, die sich durch die Brüchigkeit unseres Verstehens und Sprechens angesichts unfassbarer Dinge auszeichnet, die Menschen zustoßen oder die sie selbst tun. Von daher gewinnt sie geradezu eine Wortversessenheit, da es ihr, im Nachvollzug von Gottes schöpferischem Handeln, um die Produktion von Texten geht, deren Worte in ihrem Zusammenhang sowohl wirklichkeitserschließend wie wirklichkeitsbelastbar sind.

Die Zusammenstellung von Ding und Gott, der wir eben begegnet sind, mag in ihrer Drastik auf den ersten Blick ungewöhnlich wirken. Sie darf man erstens auf dem Boden des lutherischen Konzepts des verborgenen Gottes begreifen, das aufgrund der intensiven Beschäftigung mit Luther für Baders Theologie prägend ist.[45] Prägnantestes Kennzeichen des verborgenen Gottes ist, dass er alles in allem wirkt, schrecklich verborgen unter dem Gegenteil seiner Güte und Gerechtigkeit.[46] Dieser verborgene Gott, den der Mensch abschreiben und vergessen kann – wenn er es kann – unterscheidet sich von dem im Kreuz Christi offenbaren Gott, zu dem der Mensch voller Vertrauen seine Zuflucht nehmen darf.[47] Zweitens steht im Hintergrund die religionswissenschaftliche Beobachtung, dass in der (griechischen) Antike Gott und Dämon synonym verwendet

---

[43] Damit ist die sinnliche, körperliche Wirklichkeit angesprochen, in der die Kräfte der Natur hart auf einander prallen. Bader, Andacht zum Unbedeutenden, 38 f., wiederum mit Bezug auf Usener.

[44] Nach Krause ist Baders Entwurf eine »Theologie, die um ihre eigene Metaphorizität weiß« und deshalb die Einsicht spürbar macht, dass man nicht ohne eigene Involvierung von Gott sprechen kann. Krause, Mysterium und Metapher, 289.

[45] Zur Verborgenheit Gottes als kreuzestheologischer Figur, die Bader auf die abgründige Passivität der Sprache bezieht und darin dem Umschlag von Passion (in jenem abgründigen Sinn) in Passion (in einem aktiven Sinn) nachspürt, vgl. Günter Bader, Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est? in: Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand, Hannover 2007, 167–181. Auch auf die platonische Philosophie rekurriert er in diesem Zusammenhang oft. Vgl. z. B. ders., Symbolik des Todes Jesu, 44 f.

[46] »Die Erfahrung der Allwirksamkeit Gottes ist schrecklich.« Wolf Krötke, Luther und der verborgene Gott, in: www.die-kirche.de, Nr. 11 (13. März 2016), 5. (http://wolfkroetke.de/uploads/media/11_05_verborgener_Gott.pdf, Zugriff am 26.09.2018).

[47] Vgl. Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 2006, 269–271.

werden konnten[48] und die Sphäre des Heiligen besondere Schutzmaßnahmen erforderlich machte. Eine Gotteserfahrung ist durchaus ambivalent, da sie in erster Linie eine Erfahrung von Macht und Kraft ist. Dies spiegelt sich auch im biblischen Zeugnis[49] und der Entwicklung eines sich selbst zur Liebe bestimmenden Gottes. Der Aufruf: »Fürchte dich nicht!« bei Gottesbegegnungen durchzieht die ganze Bibel.

Insofern es hier also um entscheidende theologische Optionen geht, ist Baders metapherntheologischer Ansatz auch als Radikalmetaphorik[50] bezeichnet worden: Wie den anderen Metapherntheologen geht es ihm nicht um die Metapher als sprachlicher Schmuck, sondern um die Metapher als sprachursprünglicher Akt.[51] Hier werden durch eine Mehrsinnigkeit des Wortes heilsame Unterscheidungen möglich, die zwischen Sprache und Nichtsprache, zwischen Gott und Gott, zwischen Welt und Gott zu differenzieren erlauben.[52] Für Bader ist eine solchermaßen aufgefasste Werkstattarbeit an der Sprache zugleich die Möglichkeit, unter den »gegenwärtigen unheiligen Bedingungen« (38) Theologie zu treiben: Andacht zum und Auslegung des Unbedeutenden in einer Welt, die ihren verweisenden Charakter verloren zu haben scheint.

c) *Poetische Theologie*

In einem Aufsatz zur poetischen Theologie bearbeitet Bader diese Zusammenhänge an einer gegenüber dem Metaphernbegriff noch weiter gefassten Formel, nämlich der »Theologia poetica«[53]. Anhand einer chronologisch absteigenden Studie zur Geschichte dieses Begriffs in Renaissance, Spätantike und Antike erkundet er das zwischen Kritik und Affirmation schwankende Verhältnis »zwischen dem Dichterischen und der Theologie« (188). Da Bader in dieser Studie

[48] Vgl. Hartmut Zinser, Art. Gott, I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart^4 3 (2000), Sp. 1098–1100. Sowie Manfred Hutter, Art. Dämonen/Geister, I. Religionsgeschichtlich (Alter Orient und Antike), in: Religion in Geschichte und Gegenwart^4 2 (1999), Sp. 533–535.

[49] Manfred Görg, Art. Dämonen/Geister, II. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart^4 2 (1999), Sp. 535–536.

[50] »Statt von einer rein innersprachlichen (und insofern menschlichen) Metaphorik hätte man hier von einer weltverwandelnden (und insofern göttlichen) Radikalmetaphorik zu sprechen«. Negel, Feuerbach weiterdenken, 379. Vgl. folgenden Satz bei Bader, Mitteilungen, 13: »Im Gesichtspunkt der Radikalisierung scheint an sich schon etwas Theologisches zu stecken.«

[51] Vgl. Günter Bader, Art. Sprache, in: Theologische Realenzyklopädie 31 (2000), 770 f.

[52] Der Metapher kommt insofern zentrale theologische Bedeutung zu. Ihre »soteriologische Valenz […] als Urgestaltung des Semantischen in der Dialektik von beredter Sprache und stummem Ding, Rhetorik und Arrheton« kann als »Brennpunkt« des Bader'schen Werkes gelten. So Krause, Mysterium und Metapher, 280.

[53] Günter Bader, »Theologia poetica«. Begriff und Aufgabe, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83 (1986), 188–237. Die Seitenangaben im folgenden Abschnitt beziehen sich auf diesen Text.

grundlegende theologische Einsichten prägnant zum Ausdruck bringt, soll dem Aufsatz etwas Raum gegeben werden.

Wir steigen bei der Auseinandersetzung Baders mit Augustinus in der Spätantike ein. Bei Augustinus findet sich die Formulierung *theologia poetica* als hapax legomenon in *De civitate Dei*.[54] Dort kommt Augustinus auf die *theologia tripertita* zu sprechen, die in der griechischen Philosophie wurzelt und die er durch die Vermittlung lateinischer Historiographen kannte. Er unterscheidet in Aufnahme und Weiterführung der überlieferten Sprachtradition: *theologia civilis, naturalis* und *poetica*. In der Bewertung der drei wird nun die *theologia naturalis* zur führenden Theologie, der die anderen beiden als das »Nicht-Natürliche und Unnatürliche« (217) gegenüberstehen.[55] Hier verwendet Augustinus laut Bader *naturalis* in einem transzendentalen Sinn. Es bezeichne die »Schicht der wahren Theologie«, insofern es das »Kriterium der Natürlichkeit oder Wesentlichkeit« für die Theologie aufstellt, mit welcher inneren Angemessenheit »Gott zur Sprache und die Sprache zu Gott kommt« (219).

Doch weil Augustinus das Wort *theologia* als »heidnisches Wort« (211) ablehnt, entfaltet er die Sache nicht weiter anhand dieses Terminus.[56] Das unternimmt Bader selbst, indem er die Bedingung der Möglichkeit von Theologie präzise da verortet,

> wo ihr eigenes Medium, die Sprache, zum Gegenstand der Betrachtung wird: Aber dies geschieht von den drei genera theologiae allein in der theologia mythice/poetica, in der nichts mehr außer der Sprache selbst thematisch ist. Somit entsteht die Behauptung: Theologia poetica, die in der Tradition der theologia tripertita einstimmig und diskussionslos die liederlichste Gestalt von Theologie war, ist in Wahrheit die originale Theologie. (219)

In einer folgenden Thesenreihe, die diesen Spitzensatz entfaltet, räumt Bader in Konsequenz seiner Behauptung der poetischen Theologie den kriteriologischen Status ein, den Augustinus der natürlichen zumaß: Die *theologia poetica* unterscheidet quasi als Fundamentaltheologie nun zwischen einer primären Theologie, die sich mit der Frage des Ursprungs von Theologie beschäftigt,[57] und einer sekundären Theologie, die dem ursprünglichen Reden von Gott ver-

---

[54] Da Augustinus die poetische Theologie schlecht bewertet, ist sie bis zur Renaissancetheologie nicht weiter bearbeitet worden. Es entstand »eine Latenzphase in der lateinischen Welt von mehr als einem Jahrtausend«, ebd., 210.

[55] Dabei findet sich bei Augustinus der Gebrauch von »naturalis« auch in einem »materialen Sinn« (ebd., 218). Dann bezeichnet es die Natur als den Gegenstand der Theologie, die als natürliche Theologie also gar nicht von Gott spricht. Deswegen bleibt theologia naturalis in diesem Sinne für die christliche Lehre unbrauchbar.

[56] »Doch überlebt das Wort ›Theologie‹ bei Augustin diese transzendentale Wende nicht.« Ebd., 219.

[57] »In der poetischen Theologie steht [...] zur Debatte, [...] wie jenes primäre Phänomen zustande kommt: daß Gott und Sprache sich ineinander fügen, wie es allein schon das bloße Wort theologia verheißt.« Ebd., 220.

schiedene – politische, physikalische etc. – Interpretationen hinzufügt und die besser als »Theologisieren« zu bezeichnen wäre (vgl. 220).

Bader fährt fort: Wenn es der Theologie um die Entstehung der Rede von Gott geht, Entstehung aber möglichst streng gedacht werden soll, so geht es um die Wirklichkeit, als deren »Medium« (221) die Sprache fungiert. Denn von Entstehung zu sprechen ist nur sinnvoll auf dem Hintergrund, dass etwas noch nicht da ist. Deswegen geht es um die Wirklichkeit, insofern diese nicht-sprachlich ist. Erst wenn Sprache nicht als ununterbrochene Semiose verstanden wird, sondern von ihrem Gegenteil, dem Nicht-Sprachlichen her, in den Blick kommt, als Nennung des Unnennbaren, kann die Sprache wirklich schöpferische Qualität beanspruchen.[58]

Mit dieser Einsicht verbindet sich für Bader eine zweite, nämlich dass Theologie wesentlich mit der Frage nach dem Ursprung von Sprache überhaupt verknüpft ist. Da, wo Sprache gegen den Druck des Nicht-Sprachlichen entsteht, also Sprachschöpfung sich vollzieht, da ist ihm zufolge von der »göttlichen Natur der Sprache«[59] zu sprechen, unabhängig davon, ob ausweisbar religiöse Vokabeln verwendet werden oder nicht. Vielmehr geht es darum, dass im eigenen menschlichen Sprechen nicht nur »ich selbst« spreche, sondern auch dem, was

---

[58] Das dürfte wohl auch der Punkt sein, der Baders Ansatz von anderen zeitgenössischen Variationen hermeneutischer Theologie unterscheidet, die den Akzent auf das Verstehen innerhalb bestehender Zeichenprozesse legen und den radikalen Wechsel von alt zu neu voraussetzen, anstatt ihn als Konfrontation von zwei Wirklichkeitserfahrungen nachzuvollziehen, die immer, auch im Leben von Gläubigen, gegeben sind.

[59] Günter Bader, Lob der Theologie. Theologiae Encomium. Am Ende der Dekanatszeit dargestellt am Dies academicus, Bonn, Sommer-Semester 2002, Rheinbach 2002, 28. Bader meint damit die Gunst, dass in dem, was ich selbst sage, noch etwas außer mir zu Gehör gebracht wird, das nicht Ich ist; im Fall der Theologie: Gott selbst. Der Ausdruck stammt von Hegel. Er spricht davon im ersten Kapitel der Phänomenologie: »Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen«; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. Hans Friedrich Wessels/Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, (70,17 f.), 69–78, 78. Aufgrund ihrer göttlichen Natur habe die Sprache, so Hegel, die Eigenschaft, »die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und sie so gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen« (70,18–20), 78. Diese Aussage hat ihren Kontext in der Eruierung, was die unmittelbare sinnliche Gewissheit wissen bzw. aussagen kann. Ihr Dilemma, woraus dann die philosophische Dialektik folgt, besteht darin, sich auf bestimmte Einzeldinge zu richten, aber in der Sprache nur allgemeine Aussagen treffen zu können. Das hat sowohl mit der raumzeitlichen Gebundenheit des erkennenden Ich zu tun als auch mit der Sprache an sich, denn die Sprache hat Bewusstsein – das immer vermittelt ist – zur Voraussetzung und ist Sache der Allgemeinheit. Hierin ist die Volte der Sprache gegen das Meinen grundgelegt: Die Sprache ist gegenüber dem Meinen »das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung,* und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur das dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen,* je sagen können.« (ebd., 65–66,1–5), 72. Vgl. Pirmin Stekeler, Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 1: Gewissheit und Vernunft, Hamburg 2014, 427–438. Und klärend: Joachim Ringleben, »Im Munde zerronnen …«? Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes, in: Sprachgewinn, 162–177, 167–170.

»ich« dadurch anderen und mir selbst zu Gehör bringe, Sprecherstatus zuerkannt wird: sei es die Theologie[60] oder die Sprache selbst[61]. Und letztlich geht es ihm darum, dass sich in der menschlichen Wortproduktion zugleich Gottes Stimme artikuliert.[62] Menschliches Dichten und göttliches Wort sind nur zusammen gegeben, so insistiert Bader, und müssen in der einen Rede differenziert werden.[63] Und weil sich die Entstehung von sprechender Sprache in diesem weitreichenden Sinn immer von der manifesten oder drohenden Wirklichkeit des sprachlosen Dinges abhebt, ist sie ein zutiefst erfreulicher, alles andere selbstverständlicher Vorgang, der sich deswegen primär als Lob und Jubel artikuliert.[64]

Fassen wir diesen Gedanken vorausgreifend mit den Einsichten zu den Götternamen zusammen, so wird deutlich, dass die Entstehung von Sprache, in welcher radikalmetaphorisch Dinghaftes in Sprache übertragen wird und Sprache auf die Dinge, in ihrem ursprünglichen Geschehen als Nennung eines Namens zu denken ist. Hierfür wird Bader später den Terminus der Urmetapher prägen. Einen Namen gefunden zu haben, der einen Umgang mit der bedrängenden Weltwirklichkeit ermöglicht (vgl. 237),[65] provoziert die Anrufung dieses Namens. Daher bestimmt sich die Freude, Sprache gefunden zu haben, zum Lob des Namens fort und das wiederum ist nichts anderes als Gebet.

Wir halten fest: In diesem Aufsatz hat sich hinsichtlich der Theologie die Einsicht vertieft, dass ihr elementares Reden als poetisches Tun zu verstehen ist, durch das sich ineins mit der Sprachfindung auch das Welterleben verändert. Zugleich wurde die enge Verknüpfung von Sprache und Theologie sichtbar. Bader geht davon aus, dass der Vorgang von Sprachfindung bzw. Sprachschöpfung unweigerlich ein theologischer Vorgang ist und dass deshalb der Ursprung von Sprache *die* Domäne einer primären oder emergenten Theologie ist, die sich von der Frage leiten lässt, »weshalb Theologie sein *muß*«.[66]

---

[60] Bader, Lob der Theologie, 20.

[61] Bader, Lob der Theologie, 28.

[62] Vgl. Bader, Theologia poetica, 235: Es ist der »qualitative Übergang vom Bezug der Sprache auf Sprache zum Bezug der Sprache auf das, was nicht mehr Sprache ist [...], der den Gesichtspunkt des Theologischen immer nur in eins mit dem des Poetischen hervortreibt«. Denn, und hier erinnern wir uns an das oben zu »Ding und Gott« Gesagte, nach Bader ist Gott nicht nur wirksam als jene schöpferische, wandelnde Kraft, die Sprache schafft, sondern bereits als die bedrückende Wirklichkeit, die einem die Sprache verschlägt: »Gott [...] ist nicht an sich schon Sprache von Art, sondern wird es allererst, indem die Poetizität der Sprache gelingt und somit θεο-λογία entsteht.« Ebd., 235.

[63] Zwischen Dichtung und Theologie ist ein Verhältnis anzunehmen, »das einer sich gegenseitig bedingenden Widerspannung gleicht«, ebd., 201.

[64] Bader, Lob der Theologie, 8: »Es genügt keineswegs, daß es Theologie gibt. Ihr Sein ist nicht von der Art des dumpfen Daseins, sondern es ist Schweben und Weben im Lob.«

[65] Vgl. Günter Bader, Die Aufgabe des Hermeneuten. Vorlesung, Zürich 09.10.2009, Rheinbach 2010.

[66] Bader, Aufgabe des Hermeneuten, 13. Aussagen wie diese könnten dieselbe kritische Nachfrage provozieren, die an Jüngels Entwurf metaphorischer Theologie gerichtet wurde: Ob

d) Kontexte ursprünglicher Sprache

Kehren wir nun ein letztes Mal zum Gang der Antrittsvorlesung zurück.[67] Nachdem Bader die Formel »Andacht zum Unbedeutenden« einmal im philologischen Rahmen als »Verfallsgeschichte des Theologiebegriffs« und einmal als »Ursprung von Theologie als elementarem Reden von Gott« (43) beschrieben hatte, verortet er die sich darin abbildende Spannung zwischen Sprache und Ding nun im in seinen Augen ursprünglichen Kontext der Theologie: der Liturgie. Dazu vertieft er die gesuchte gegenseitige Übertragung von Sprache und Ding zunächst hinsichtlich der semiotischen bzw. medientheoretischen Gesetzmäßigkeit dieser Übertragung. Diese lautet, dass einerseits alle Worte, insofern sie Zeichen sind, immer auch materiell, dinglich sind und dass die Dinge andererseits »sich nicht denken lassen ohne Restbestand von Zeichenhaftigkeit, und sei sie noch so gering« (48). Beide Sphären – Dinglichkeit und Sprachlichkeit – können sich entweder gegenseitig verdrängen (vgl. 44–49) oder aber in einem versöhnten Verhältnis stehen, das dem Punkt entspringt,

> an dem Dinge und Zeichen sich ebenso scheiden wie berühren, so daß auf der einen Seite möglicherweise alles, was ist, nur noch *bedeutet*, [es ultimativ also keine Sinnlosigkeit durch Vereinzelung/Verdinglichung gibt] und auf der anderen sehr wohl alles, was bedeutet, *ist* [es ultimativ also keine Sinnlosigkeit durch leere Rederei gibt], und zwischen beidem der ganze Reichtum aller erdenklicher Lebensformen liegt (49).

Genau das bestimmt Bader als den »liturgischen Punkt« (49 f.). Doch ist dieser versöhnte Zustand ihm zufolge nicht ohne Aufwand zu haben, d.h. nicht ohne Kosten und Opfer. Damit das spricht, was an sich nur Ding ist, muss die Materialität des Zeichens völlig gewandelt werden und d.h. präzise: sie muss geopfert werden: »Damit Bedeutung sei, verfalle der Träger der Bedeutung

---

es sich nicht um eine Hypostasierung der Sprache und der Metapher handelt. Ein weiterer Diskussionspunkt ließe sich, teilweise vorgreifend, benennen: Die Sprache wird, ebenso wie das Ding, metaphorisch gebraucht und steht für die Einbettung in einen Kommunikationszusammenhang, in dem ich verstehe und verstanden werde, in dem ich an der Welt durch sinnvolle Orientierung teilnehmen kann. Damit eröffnet sich ein Blick auf alle die Vorgänge, Bereiche und Situationen, in denen Partizipation und Zirkulation stattfinden, und ich würde behaupten, davon ist das Sprechen nur einer, wenn auch ein zentraler. Das Sehen oder das Spielen wären doch vielleicht zwei ähnlich tiefliegende Vollzüge, in denen die menschliche Existenz vor Gott meditiert werden könnte. Die thematische Weite mit entsprechenden Anknüpfungsmöglichkeiten, die eine Text- und Zeichenmetaphorik bietet, stellt sich dar bei Ingolf U. Dalferth, Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte, Tübingen 2018.

[67] Deren Aufbau spiegelt sich in der Abschiedsvorlesung: Günter Bader, Minimal Theology. Überlegungen zur kleinstmöglichen Theologie. Abschiedsvorlesung Bonn, 25.1.2008, Rheinbach 2008. Hier bedenkt Bader auf der Suche nach dem elementaren Reden von Gott eine *minima theologia* auch zuerst als Text-, dann als theologisches Denkverfahren. Schließlich mündet die Suche in eine Theologie des Namens, die er aus dem Schrei Jesu am Kreuz entwickelt.

dem Opfer.« (51)[68] Bei Jüngel waren wir auf die entsprechende, wenn auch vorsichtigere Formulierung gestoßen: »so etwas wie eine Vernichtung«[69].

Aber, und das ist nun Baders entscheidender Punkt, in der Liturgie wird nicht verdrängt, dass die Ausbreitung von Sprache auf Kosten der Dinge geht. Sie werden erinnert, des Opfers wird gedacht. Insofern ist hier zweierlei zu bemerken: Zum einen kommt das Opfer – und mit ihm das zentrale Thema der Kreuzestheologie – zum Vorschein, zum anderen wird die Liturgie als der zentrale Ort von Theologie als Sprachentstehung ins Spiel gebracht.[70]

Neben der Liturgie und dem Kreuz waren wir bereits auf den Namen als eine weitere zentrale Koordinate der Theologie gestoßen, wie Bader sie entwirft. Daneben nennt er noch die Ästhetik, die in Form der Auseinandersetzung mit den Sinnen sowohl beim Thema des Namens als auch des Psalters eine wichtige Rolle spielen wird. Damit haben wir alle vier Felder aus dem zweiten Teil beisammen, in denen sich die Dialektik von Sprache und Ding auslegt. Es wird sich herausstellen, dass die ersten beiden und die letzten beiden der vier Unterkapitel nah zusammengehören, dass Bader aber grundlegende Einsichten jeweils in allen vier Bereichen zur Anwendung bringt. So werden wir dem Thema des Opfers immer wieder begegnen.

Nachdem eruiert wurde, wie Bader die Frage nach der Sprachwerdung Gottes verfolgt und dabei die Metapher als Grundvorgang poetischer Theologie herausgestellt hat, soll nun die Sprachwerdung des Menschen in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken und damit auch das Gebet.

---

[68] Vgl. dazu im jüngeren medientheoretischen Diskurs den Vorschlag von Sybille Krämer, Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a. M. 2008. Darin möchte sie durch die Boten-Metaphorik neu die vermittelnde Stellung der Medien nach dem »medial turn« zur Geltung bringen. Damit positioniert sie sich in Kontrast zur generativistischen Hauptströmung ihres Feldes, die im Flussbett des allseits bekannten Schlagwortes: »the medium is the message« (Marshall McLuhan, zitiert bei Krämer, Medium, Bote, Übertragung, 21) verläuft und auf die eigenmächtige Kreativität der Medien abhebt (ebd., 20–25). Sie dagegen möchte in Abrückung von dem Anspruch, Medien als Letztbegründungen zu begreifen (ebd., 25), anhand der Botenmetapher die heteronome, fallible und spezifische materielle Dimension der Medien wieder ins Bewusstsein rücken. Diese letztere besteht darin, dass die Körperlichkeit des Boten zwar eine unhintergehbare Rolle spielt, aber dies genau darin tut, dass sie sich selbst zum Verschwinden bringt: Es ist konstitutiv für den Boten, hinter seiner Botschaft zurückzutreten (woraus seine »diskursive Ohnmacht« bis zum Tod folgt, ebd., 119–122, vgl. ebd., 36–39). Verbunden damit ist das argumentative Interesse, die Wahrnehmung als eine mittlerweile vernachlässigte, aber konstitutive Funktion der Performanz der Medien zu beleuchten, die in der angedeuteten »›aisthetische[n] Selbstneutralisierung‹« besteht (ebd., 28); vgl. die Formulierung zur Beschreibung des »Ethos seines Amtes«: »Fremdvergegenwärtigung als Selbstneutralisierung« (ebd., 118).

[69] Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 107 f., Anm. 99.

[70] »Als letzter Satz wäre zu formulieren: Andacht zum Unbedeutenden, gemäß ihrem doppelten Sitz als Ende und Ursprung, wird verwirklicht im Kontext einer liturgischen Theologie, die – was das Ende anlangt – den ungeheuren Weg vom Bedeutenden zum Unbedeutenden, und wiederum – was den Ursprung anlangt – vom Unbedeutenden zum Bedeutenden durchmißt, darstellt, aufführt, singt und spielt.« Bader, Andacht zum Unbedeutenden, 52.

2.3 *Zwischen Melancholie und Metapher: Wie kommt der Mensch zur Sprache?*

Bislang können wir festhalten: Die Aufgabe der Theologie wird von Bader bestimmt als ein unterscheidendes, schöpferisches Sprachhandeln, das als elementares Reden von Gott bezogen ist auf die Wirklichkeit, insofern sie nicht sprachlich ist. Damit partizipiert die Theologie an Gottes schöpferischem Handeln, indem sie die im Gebet sich vollziehende Unterscheidung von Wort und Ding selbst nachvollzieht. Darin verfährt sie poetisch, produktiv und transformativ – oder sie bleibt sekundäres, müßiges Theologisieren.

Wir hatten auch gesehen, dass Sprache und Ding sich gegenüberstanden als Zusammenhang, Sinn und Einbettung einerseits und zusammenhanglose Einzelheit und Schrecken andererseits. Gegenüber der mittelalterlichen Konzeption einer Dingsprache, die die Lesbarkeit der Welt beinhaltete, zeichnete Bader die neuzeitliche Situation der Unlesbarkeit der Welt als traurigen Verlust. Dennoch kann der schöpferische Gesichtspunkt der Sprache – ihre »göttliche Natur« – auch unter nachtheologischen Bedingungen nicht unterdrückt werden.

In der von Bader als »Skizze« bezeichneten Schrift *Melancholie und Metapher*[71] macht er deutlich, dass es sich dabei nicht nur um eine spezifisch moderne Erfahrung handelt, sondern um eine, die bereits in der Literatur der Wüstenväter beschrieben ist; und die in seinem gewählten – für theologische Literatur ungewöhnlichen – Begriffspaar auch heute als bestimmende Wirklichkeit des Menschen verstehbar ist. Seine Studie lebt ganz von der geschilderten Entgegensetzung von Sprache und Ding und eruiert sie mit Bezug auf die menschliche Erfahrungswirklichkeit. Melancholie und Metapher werden dezidiert in »theologischer Absicht« (1) in Zusammenhang gebracht, um zwei fundamentale Existenzerfahrungen voneinander abzuheben. Dafür zeigt Bader anhand unterschiedlicher Quellen vielschichtige Zusammenhänge zwischen Melancholie und Metapher auf, die alle auf das argumentative Ziel ausgerichtet werden, die Metapher als Gegengabe zur Melancholie herauszuarbeiten, und zwar erneut so, dass sich das theologisch relevante »Phänomen des Metaphorischen ganz von selbst ankündigt,« »sich aus eigener Kraft einstellt« (4).[72]

---

[71] Die Seitenzahlen im folgenden Abschnitt des Fließtextes beziehen sich darauf.

[72] Berührungspunkte zu Jüngels metapherntheologischem Aufsatz waren oben bereits beobachtet worden. Auch hier ist die Nähe spürbar, zumal Bader am Ende der Studie in wesentlichen Argumentationen an Paul Ricœurs »lebendige Metapher« anknüpft. Doch scheint die Nähe die Differenz umso stärker hervortreten zu lassen: Jüngel wird nirgends erwähnt. Ein Grund dafür könnte, neben unterschiedlichen Akzentsetzungen, der jeweilige Zugang sein. Verkürzt gesagt: Während Jüngel an der epistemischen Frage ansetzt und theologische Metaphernbildung und die grundlegende Metaphorizität der Sprache nacheinander behandelt, setzt Bader beim melancholischen Welterleben an und besteht darauf, in dem Vermittlungsvorgang der Metapher bereits alles theologisch Relevante erheben zu können. Es braucht keine externen Kriterien mehr, weil mit der Metapher, die die Melancholie unterbricht, schon alles da ist.

a) Melancholie als Metapher

Ein erster Gesichtspunkt, der für uns von Bedeutung ist, findet sich bei Baders Erkundung des begrifflichen Ursprungs von Melancholie. Der Term hat einen umgangssprachlichen und einen medizinischen Ursprung (vgl. 18–20). Während die Melancholie in der griechischen Literatur vorwissenschaftlich auf Galligkeit, Ärger und Verrücktheit verweist (vgl. 19), wird sie im Corpus Hippocraticum zunächst mit einem Übermaß an Gallesaft in Verbindung gebracht, später wird dann die schwarze Galle als »selbständiger Körpersaft neben Galle, Blut und Schleim« aufgeführt (20). Hieran findet Bader bemerkenswert, dass sich die Melancholie auf ein »empirisches Substrat [beruft], das es notorisch nicht gibt« (21). Denn während man Blut, Schleim und helle Galle ohne Weiteres nachweisen kann, gilt das für den Schwarzsaft nicht. Bader bezeichnet ihn deswegen als »unheilbar metaphorisch« (22). Zwar bezeichne der Ausdruck *nicht* »rein Seelisches«, denn er meint ja ein körperliches Phänomen (man sagt eben Schwarzsaft und nicht einfach Missmut oder dergleichen), aber er muss doch »Seelisches bedeuten« (denn Schwarzsaft steht für Missmut und ist nichts Aufweisbares). So schwingt die Melancholie als »wesentlich metaphorischer Begriff« zwischen Körper und Geist hin und her (22). Hier unterstreicht Bader nicht nur noch einmal, wie sehr die Metapher ein Mittelding zwischen dinglicher und sprachlicher Ebene ist, sondern auch, dass gerade der Begriff Melancholie, wenn man ihn etymologisch analysiert, über die Metaphorizität der Sprache überhaupt Auskunft geben kann. Denn wir hatten schon gesehen, dass ursprünglich alle Wörter als Transfer zwischen Sprache und Ding angesehen werden können.

Ein zweiter Gesichtspunkt besteht darin, dass der Begriff nicht nur zwischen Körper und Geist oszilliert und die katachrestische Funktion der Metapher zum Zug bringt, sondern auch zwischen Wahnsinn und Genie changiert.

Diese Verbindung zum Wahn, zur μανία, bringt Bader durch Platon zustande und erklärt sie dadurch, dass »μελαγχολᾶν ›verrückt sein‹ dasselbe bedeutet wie μαίνεσθαι« (22). Das Thema begegnet im Dialog Phaidros.[73] Dort entfaltet Sokrates, dass es zwei Arten von Wahn gibt: einmal einen furchtbaren, krankhaften und einmal einen guten, der als Ausweis göttlicher Begabung gilt. Bader folgert:

> Daß […] dem Wahn als Krankheit noch ein anderer Sinn abgerungen werden kann: das muß sich vollziehen, indem in der Einheit ein und desselben Wortes μανία die Unterscheidung von zwei entgegengesetzten Sinnen sich Platz verschafft, als Spielraum im Bann. (24)

Hier hat Bader die Eröffnung einer heilsamen Mehrdeutigkeit bzw. Zweisinnigkeit durch Horizonterweiterung im Blick: Entgegen der lähmenden Fixierung auf eine einzige Wortbedeutung, die Wahn ausschließlich mit Krankheit assoziiert, wird eine zweite Erkenntnis möglich: Wahn ist Ausdruck von Genie und

[73] Platon, Phaidros, in: *Sammlung Tusculum*, hg. u. übers. v. Wolfgang Buchwald, Berlin 2014, referiert in Bader, Melancholie und Metapher, 22–28.

göttlicher Begabung.[74] Genau das aber, die Eröffnung von »Doppelsinn« (26), ist das Ergebnis einer Metaphorisierung von Manie, die in allen Formen göttlichen Wahnsinns – mantisch, telestisch, poietisch, erotisch – dafür sorgt, dass der Erstsinn des Phänomens aufgebrochen wird.[75] Diese Übertragung von Ding[76] in Wort nennt Bader

> Metapher in des Wortes intensivstem Sinn. Was ist göttlicher Wahn, größte göttliche Gabe? Offenbar dies, daß diese Metapher gelingt. Gelingt sie nicht, dann ist Wahn nur noch menschliche Krankheit, in der Sprache Sprache bleibt, und Ding Ding. (26)[77]

Beide Gesichtspunkte lassen deutlich die produktive und transformative Bedeutung der Metapher – und letztlich aller Worte – für die lebensweltliche Realität hervortreten, die wir oben schon bei Ricœur kennengelernt hatten. So beim Schillern des Wortes Melancholie zwischen Empirie und Spekulation, die Bader herausarbeitet, und so in seiner Auslegung von Platons Bemerkungen über die Manie. Das, was üblicherweise als Krankheit bestimmt wird, erhält eine neue Bedeutung und wird dadurch zu einer ganz anderen Sache. Dabei soll hier nicht einem naiven Konstruismus das Wort geredet werden, als würden wir die Welt allein durch das bewusste Eingreifen in die semiotischen Prozesse unserer Lebensweltdeutung verändern können. Bader erinnert ja immer wieder an die drängende, mächtige Dimension der Dinge, die eher uns verändern als wir sie. Hier soll nur der Punkt festgehalten werden, dass es keinen außersprachlichen Standpunkt gibt, von dem aus wir erkennen könnten, was »es« eigentlich ist, das wir zu begreifen wünschen. Und dass dies kein Grund zum Verzweifeln sein muss, sondern Grund der Hoffnung sein kann.

b) Melancholie und Acedie

Worin aber besteht nun eigentlich Melancholie? Eine prägnante Schilderung findet Bader in den Beschreibungen von Acedie, die dasselbe Phänomen wie die schlimme Melancholie bezeichnet.[78] Acedie, im Profangriechischen peri-

[74] Zu den genaueren Hintergründen der Doppelsinnigkeit von Wahn und Krankheit und weiteren Formen, die schließlich zu einer zweifachen Bedeutung von Melancholie geführt haben vgl. ebd.

[75] Dem liegt der mantische Vorgang zugrunde, in dem die orakelnden Priester Naturphänomene zu verstehen und – mit Hilfe von Propheten – ins Wort zu übertragen wussten.

[76] Ding ist die als Krankheit verstandene Manie hier insofern als sie das fixierte und fixierende einzige Verständnis des Phänomens ist. Vgl. ebd., 28.

[77] Dem entspricht auch die begriffliche Formel, die Platon für den göttlichen Wahn verwendet: »sie [θεία μανία] geschieht ὑπο θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίων [unter göttlicher Abänderung/Verrückung des normalen Sprachegebrauchs].« (Platon, Phaidr. 265a, zitiert bei Bader, ebd., 28, Anm. 95). Der Begriff ἐξαλλαγή aber beschreibt auch den rhetorischen Vorgang von Metapher. Daraus folgert Bader: »Daß überhaupt zwei Arten von Mania unterschieden werden können, geschieht dadurch, daß Metapher gelingt.« Ebd., 28.

[78] Bader erklärt: Weil die Acedie undialektisch bedrohlich ist, die Melancholie aber zwischen Krankheit und Begabung schillert, konnte der Begriff der Melancholie den der Acedie in sich

pher auch als »Trübsinn, Teilnahmslosigkeit und Verdrossenheit« (5) bekannt, bezeichnet in der Tradition der Wüstenväter das allein für die zurückgezogene Existenz typische Empfinden von »Überdruß am mönchischen Leben« (6). Diese herbe Anfechtung identifiziert Evagrius Ponticus mit dem Mittagsdämon, der den Einsiedler zwischen 10 und 14 Uhr heimsucht, die Zeit zerdehnt und ihm den gewählten Lebensentwurf als unerträglich und widerwärtig vorstellt (vgl. 9 f.). Hier geht es um die Erfahrung einer »Stagnation aller Dinge, die durch ungemilderte Hinsichtslosigkeit und gnadenlose Gegenwärtigkeit geradezu als Dinge an sich aus sich hervortreten und auf eine schreckliche Unfähigkeit zur Distanz festlegen« (11).

Jeglicher Fluss und jegliche Resonanz im Weltverhältnis ist dann also gestört; dem Menschen, der um sich blickt, glotzen die Dinge entgegen, anstatt sich zu zeigen (vgl. 12). Die von Evagrius empfohlenen Mittel gegen den Dämon: Lesen, Wachen und Beten, deuten laut Bader darauf hin, dass »Acedie als wesentliche Störung des νοῦς immer zugleich Störung des Seins in der Sprache ist« (14). Besonders unterstreicht Bader das Lesen, das im Gegensatz zur Acedie, in welcher der Geist sich in einem bedrückten und aufgerauten Geisteszustand befindet, schon zur Wirklichkeit des Heils gehört.[79] Daraus schließt er, dass umgekehrt der Zustand der Acedie mit Nichtlesbarkeit der Welt zu identifizieren ist, was meint, dass die Dinge nur sich selbst bedeuten und jegliche Verweisungskraft eingebüßt haben.

c) *Unlesbarkeit und Lesbarkeit der Welt als die beiden Erfahrungsweisen*[80] *von Melancholie und Metapher*

Was es bedeutet, in der Welt nicht lesen zu können, verdeutlicht und vertieft Bader durch den Bezug des acedisch-melancholischen Phänomens auf den Begriff der Erfahrung. Zugleich thematisiert er die Entstehung der Metapher als ein Mittel gegen die Melancholie (vgl. 36). Auch hier ist zunächst etwas Schillerndes im Spiel: Während die Melancholie nämlich einerseits durchaus als Erfahrung bezeichnet werden kann, besteht sie andererseits doch gerade darin, keine Erfahrungen mehr machen zu können. Damit führt sie in eine transzendentale Erfahrungslosigkeit als Unfähigkeit zur Erfahrung überhaupt. Um zeigen zu können, inwiefern die Melancholie als Erfahrungsunfähigkeit zu verstehen ist und die Metapher als das ihr entsprechende Remedium, weist Bader zunächst nach, dass die Metapher grundlegend in die Struktur von Erfahrungsfähigkeit gehört.

---

aufnehmen und sich durchsetzen. Sachlich, nicht terminologisch, berühren sich beide zum ersten Mal bei Platon. Vgl. ebd., 34–36.

[79] In diesen Kontext ordnet Bader das bei Evagrius aufgenommene Diktum des Analphabeten Antonios dem Großen ein, in der Welt (»der Natur des Seienden«) wie in einem Buch lesen zu können. Belege ebd., 14.

[80] »Erfahrungsweisen« ist ungenau formuliert; die Schwierigkeit hier genau zu formulieren, wird gleich klar.

Dafür wendet er sich Hegels – vom Skeptizismus inspirierter[81] – Traktierung des Begriffs der Erfahrung in der *Phänomenologie des Geistes* zu. Hierin ist Bader zufolge wesentlich, dass das Bewusstsein, das über Erfahrung nachdenkt, alles und d.h. auch sich selbst und all seine Inhalte anzweifelt.[82] Das aber in der Weise bestimmter Negation, durch die bereits ein neuer Inhalt anvisiert wird. Und deswegen hängt die rückhaltlose Befragung des Bewusstseins mit der Erfahrung zusammen, ja, ist selbst Erfahrung: »[D]ie bestimmte Negation [ist] eine Weise des Vorangehens selber und somit Weg der Erfahrung des Bewußtseins«. (44) Folgerichtig kommt die Erfahrung dort ganz zu sich selbst, wo sie ihr eigener Gegenstand ist, so Bader. Der Sache nach entspreche das der – im evangelischen Kontext bekannten – Wendung, dass die »bloße Erfahrung zu einer Erfahrung mit der Erfahrung wird« (45).[83] Bader stellt hier also heraus: Erfahrung ist ein bestimmter Bewusstseinsinhalt, aber zugleich transzendental auf dieses Bewusstsein bezogen (vgl. 44). Der Begriff wird mehrdeutig.

Und nun bringt Bader seinen Punkt an: Ebendiese Mehr- oder Zweisinnigkeit in einem Wort ist, wie wir bereits sahen, ist ein Vorgang von Metapher. Deshalb hält er thetisch fest: »Erfahrung im Sinn des sich vollbringenden Skeptizismus ist ein metaphorischer Prozeß.« (45) Sowohl im Feld der Sprache als auch im Feld der Erfahrung wird Fortschritt bzw. Kreativität und Originalität nicht dadurch erreicht, dass ein neuer Erfahrungsgegenstand bzw. ein neues, anderes Wort herbeigeholt, sondern, so Bader, indem »der alte Ausdruck, eben er, der neue wird« (45). Anders gesagt: Erst dann, wenn Erfahrung einen neuen, zweiten Sinn erhält, handelt sich um Erfahrung im qualifizierten Sinn und eben diese Herstellung von Zweisinnigkeit ein Phänomen von Metapher.[84] Offenbar spielt es keine Rolle, ob die Metapher aus mantischen Vollzügen hervorgeht, katachrestisch gebraucht wird oder aufgrund des methodischen Zweifel des Skeptikers entsteht: Jeweils konstatiert Bader dort ihr Vorkommen, wo Mehrdeutigkeit eines Wortes entsteht, durch welche die bezeichnete Sache selbst einer Veränderung unterworfen wird.

---

[81] Die skeptische Grundhaltung ist größtmögliche Zurückhaltung. In der Ablehnung aller dogmatistischen Aussagen lässt sie nur die Erlebnisse (auf theoretischer Ebene: Phänomene) gelten, die sich unvermeidlich einstellen. Ihr Wunsch ist es, »nur noch das kommen zu lassen, was nicht nicht kommen kann. Das ist Erfahrung.« Ebd., 41.

[82] Vgl. Bader, »Erfahrung mit der Erfahrung«, 144–149. Der Aufsatz nimmt auch Bezug darauf, dass Ebeling und Jüngel die Wendung zeitgleich prägen und bietet deren sachliche und terminologische Genealogie; erstere bei Hegel, zweitere bei Wilhelm Szilasi und Reiner Wiehl.

[83] Hegel selbst, so Bader, gebraucht diese Formel nicht.

[84] Erfahrung mit der Erfahrung ist also das, was Erfahrungsfähigkeit auf transzendentaler Ebene meint. Diese entfaltet Bader mit Bezug auf Richard Schaefflers Transzendentaltheologie. Bader, Melancholie und Metapher, 45–50. Durch die dem zugrunde liegende Vermittlungsarbeit der Metapher gelingt – wie in Kants Satz vom Buchstabieren der Erscheinungen durch die Kategorien zum Ausdruck kommt – ein »Transport von Erfahrung in Sprache und von Sprache in Erfahrung«, ebd., 49. Dieser wird gestört, wenn eines von beiden – Ding oder Kontext bzw. Sprache – dominant wird.

Nachdem Bader die Metapher mit der Erfahrungsfähigkeit verknüpft hat, geht es ihm nun um die Verknüpfung von Melancholie und Erfahrungsunfähigkeit. Hierzu setzt Bader noch einmal mit zwei Autoren an und lässt die philosophieaffinen Psychiater Ludwig Binswanger und Hubertus Tellenbach zu Wort kommen (vgl. ebd., 51–57). Die Pointe der Auseinandersetzung Baders mit deren Melancholiestudien lautet, dass die Melancholie die Bedingung der Möglichkeit stört, überhaupt Erfahrungen machen zu können. Dasselbe gilt auch von der Manie.[85] Obwohl sowohl Melancholie als auch Manie in einem oberflächlichen Sinn als Erfahrung verstanden werden können, zeigt sich in einem tieferen Verständnis ihr Wesen gerade darin, dass man keine wirklichen Erfahrungen machen kann, d.h. die Welt verliert (vgl. 54). Insofern kann man sagen, dass es eine melancholische Erfahrung eigentlich nicht gibt, sondern Melancholie darin besteht, keine Erfahrungen machen zu können. Sie tritt als »Generalpause« (57) auf.

Haben wir nun zumindest ansatzweise verstanden, inwiefern die Metapher durch Erfahrungsfähigkeit gekennzeichnet ist, die Melancholie hingegen durch Erfahrungsunfähigkeit, soll nun nachvollzogen werden, wie Bader durch die Verflechtung der Begriffe Erfahrung, Lesbarkeit, Melancholie und Metapher aufzeigt, dass die Fähigkeit, Erfahrungen machen zu können, in der Metapher der Lesbarkeit der Welt ihren prägnanten Ausdruck findet.

Bader zufolge vollzieht sich das Unvermögen zu lesen auf zweierlei Art: nämlich einmal wenn man manisch über die einzelnen Buchstaben hinwegfliegt, und einmal wenn man melancholisch nur die Buchstaben wahrnimmt, ohne sie zu synthetisieren. Das heißt umgekehrt, so fügen wir ein, dass zum Lesen ein flüssiges Gleiten über die Buchstaben erforderlich ist, indem sie zwar wahrgenommen, aber zugleich vernachlässigt werden. Dies überträgt Bader auf den Fall gelingender Erfahrung, die eben mit dem Gelingen von Metapher zusammenhängt, und folgert für beide:

> sie [gelingende Erfahrung] ist Buchstabieren und Nichtbuchstabieren zugleich. [...] Ebenso gilt: reines Buchstabieren für sich ist Verweigerung der Metapher, und reines Nichtbuchstabieren für sich ist ebenfalls Verweigerung der Metapher. (59)

Erfahrungen machen zu können, bedeutet also, dass die metaphorische Kraft der Sprache zum Zuge kommt, und das wiederum ermöglicht es, in der Welt lesen zu können.

Wir hatten bereits gesehen, dass die Metapher von der Lesbarkeit der Welt einen anachoretischen Ursprung hat (vgl. 14) und dass in der Situation der Anachorese die Wucht der Erfahrungslosigkeit durchschlägt. Denn die Lesbarkeit

---

[85] In ihrem Fall besteht die Störung darin, die Welt als zur Verfügung stehende zu konsumieren, ohne in ein echtes Verhältnis zu ihr treten zu können. Für den Manischen verlieren auch alle Dinge an Bedeutung, aber nicht deshalb, weil sie nichts bedeuten, sondern weil alles alles bedeutet.

der Welt, so verdeutlicht hier Bader noch einmal, ist ja immer schon auf Dinge bezogen, die nicht Text sind, an die der Mensch aber doch eine Bedeutungserwartung richtet.

> Melancholie und Acedie als Nichtlesbarkeit der Welt: Die melancholische Legasthenie ist in ihrer Dramatik erst begriffen, wenn sie nicht als Unlesbarkeit eines Textes und also eines Lesbaren verstanden wird, sondern als Unlesbarkeit eines Unlesbaren, das hätte lesbar sein sollen, nämlich der Dinge oder der Welt. (62)

In diesem Fall lastet alles.[86] Und umgekehrt kann sich, wie wir sahen, die Unleserlichkeit bzw. Unfähigkeit zur Erfahrung auch einstellen über den manischen Weg. Dann lautet die Devise: »Alles spricht. Alles ganz leicht« und die Welt erscheint als ein »absolute[s] Buch[…]« (63). Das aber »ist nichts als der Wahn, der die Lesbarkeit der Welt im Schein dieses Wortes ins Gegenteil verkehrt, aus völliger Buchstabenblindheit« (63).

Damit beendet Bader die Ausführungen zur Erfahrungsbezogenheit von Metapher und Melancholie. Dabei ist er der Ermöglichung von Erfahrung durch die Metapher zwar näher gekommen. Aber obwohl er schon mehrfach die Metapher als sinnerschließendes Geschehen in einer sinnlos drückenden Welt im Gegenüber zur Melancholie positionierte, hat er die Ergebnisse noch nicht gebündelt. Vielmehr stellt er sich erneut die Aufgabe, zu erkunden, wie es dazu kommt, dass die Dinge wieder sprachlich und lesbar werden. Immerhin kann er jetzt als Ergebnis und Zielvorgabe formulieren: die »Arbeit der Wandlung der Dinge in Sprache« (63) ist Ort und Aufgabe der Metapher,[87] die es nun weiter zu verfolgen gilt, bis Metapher und Erfahrungsfähigkeit zusammenkommen.

---

[86] In Erinnerung an die Schilderung des Acediephänomens wird in der Wüste der Verlust dieser Lesbarkeit des Unlesbaren besonders drastisch deutlich: »In der Melancholie erscheint die Welt selbst als unlesbar, als zusammenhangslose Anhäufung von zeichenlosen Dingen, von denen jedes einzelne in stumme Stagnation drängt. Kern der melancholischen Erfahrungsunfähigkeit ist es: Nichts spricht. Alles Last.« (62)

Vgl. dazu Angehrn, Körper, Leib, Fleisch, 27–44. Hier beschreibt Angehrn in leibphänomenologischer Perspektive den »Körper« als die materiale Äußerlichkeit menschlicher Sinnbildungen (ebd., 37–41), die bereits von der idealistischen Philosophie als notwendiger Bedingung, nämlich »als Durchgangsstadium« (ebd., 38) des geistigen Erkennens betrachtet wurde. Bei Derrida und in seinem Gefolge kehrt diese Wertschätzung in einer Sicht auf die stoffliche Qualität der Schrift wieder – wenn freilich auch in »einer Gegenlektüre« (ebd., 40) –, wenn diese die Geltung eines Ursprungphänomens erlangt. Allerdings gibt es auch eine problematisierende Sicht auf die physische Fundierung menschlichen Erkennens. Dabei geht es um »jene Verhärtung […], worin die Entäußerung zur Entfremdung, das Gegenständliche zum nicht-assimilierbaren Anderen wird. Vielfach sind solche Figuren gerade als Kennzeichen der modernen Zivilisation beschrieben worden, worin die Äußerung des Lebens sich aus dem Kreislauf des Lebendigen herauslöst und diesem gegenüber als fremde oder gar herrschende Instanz etabliert […]. Das Äußerlichwerden, das sich zum toten Zeichen und leeren Material degradiert, wird zum Ort der Fremdheit und des Verlusts.«

[87] Die sie nach Bader immer auf dem Hintergrund eines je persistenteren Bestehens von Melancholie (ebd., 64, 66, 80 f. u. ö.) leistet und daher immer nur teilweise Aufhellung bietet.

d) Metapher als Gabe

Im letzten Abschnitt des Traktats, in dem Bader die Arbeit der Metapher gegen die Melancholie noch einmal schlussendlich auf den Punkt bringt, begegnet er zunächst dem Einwand, dass die Metapher gegen die Melancholie deshalb nichts ausrichten kann, da die Melancholie, wie wir sahen, ja selbst schillert zwischen Sprache und Nichtsprache, zwischen Wahnsinn und Genie, Krankheit und Begabung. Er fragt sich: Ist dann die Metapher als »Antimelancholicum« (81) nicht letztlich doch ungeeignet (vgl. 80–83)?[88]

Dem Einwand begegnet Bader erstens durch den Aufweis der grundlegenden Metaphorizität der Sprache, die bereits oben anklang. Während die Metapher bei Aristoteles noch als Störung wahrheitsfähiger Aussagesätze angesehen wird, kann durch eine – mit Ricœur vollzogene – »neue Lesart« (89) die Metapher in ihrer aller Sprachbildung zugrundeliegenden Poietizität erfasst werden:[89] die Metapher als »konstituierende Stiftung von Welt, das heißt als Poiesis« (91). Hier zeigt Bader also den antimelancholischen Effekt der Metapher qua ihrer elementaren Funktion in der Sprachbildung auf. Wie Jüngel formulierte: In der Metapher blitzt auf, wie Sprache überhaupt funktioniert, nämlich als Übertragung von Ding in Sprache.

Nun erhöht aber Bader den Druck noch einmal, indem er mit Nietzsche die entgegengesetzte Meinung zu Wort kommen lässt.[90] Mit ihm lässt sich auch behaupten, dass die Genese der Sprache aus einer Kette von Übertragungen besteht und alle Wörter ursprünglich Tropen sind. Aber Nietzsche destruiert damit die Auffassung, Sprache verfahre durchsichtig in Bezug auf die Dinge (96). Vielmehr *ersetze* die Metapher das Ding. Damit wird betont, dass zwischen den Dingen und der »Sprache der Menschen keinerlei Übergänglichkeit besteht« (100).[91]

Die Vermittlung beider Meinungen – Metapher als Arbeit oder Ersatz – wird die Metapher und die Erfahrung in Baders Reflexion schließlich zusammenbringen. Die Ausgangssituation der ganzen Argumentation war, wie mehrfach deutlich wurde, der Punkt, an dem die

> Gegebenheit des Wortes […] selbst fraglich [wird], sobald in seinem Hintergrund die erschreckende Andersartigkeit alles dessen, was nicht Wort ist, aufgeht. Wie Wort sich

---

[88] Die Allegorie als Alternative war schon vorher ausgeschieden: vgl. ebd., 65–80.

[89] In Baders Aufweis spielt zum einen die terminologische Verbindung der aristotelischen Metapherntheorie zu Platons Maniedefinition eine Rolle, durch die das Thema der Melancholie auch hier präsent ist (ebd., 86) sowie die Tatsache, dass eben Metapher ursprünglich bedeutete, eine Sache von einem Ort zum anderen zu bewegen. Gegenüber dem »Geschehen von Verkehr und Transport« (ebd., 86) (hier mit Verweis auf Johannes Sinnreich, Die aristotelische Theorie der Metapher. Ein Versuch ihrer Rekonstruktion, München 1969), stellt die Metapher als Sprachphänomen bereits eine Übertragung dar. Vgl. ebd., 88.

[90] Es werden Nietzsches Schrift »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« (KGW III/2, 367–384) entfaltet sowie das Gedicht »An die Melancholie«; Bader, Belege in Metapher und Melancholie, 91.

[91] Vgl. die weitere Diskussion ebd., 101.

gegenüber dem überwältigenden Nicht-Wort der Dinge soll behaupten können: das ist die Frage, die um der Erfahrbarkeit willen beantwortet werden muß. Metapher hat dann den Sinn einer gemutmaßten Übergänglichkeit von Welt in Sprache, wie umgekehrt Symbol die Übergänglichkeit von Sprache in Welt vollzöge. (102)[92]

Diese Übergänglichkeit stellt Bader wiederum mit Ricœurs Konzeption der »lebendigen Metapher« dar. Hier ist entscheidend, wie in II.4.3 bereits angedeutet wurde: die Wahrheitsfähigkeit der Metapher besteht in ihrem »ist« und zugleich »ist nicht«. Virulent wird diese Unterscheidung da, wo man die wörtliche Interpretation einer Aussage versucht und diese scheitert. Dann stellt sich die Wahrnehmung des Bruches zwischen Sache und Wort ein und man muss nüchtern feststellen: weder lacht die Wiese, noch ist Achill ein Löwe, noch haben Nächte Farben.

Diese übliche Sehgewohnheit stört die Metapher. Sie unterbricht, so Bader, »das bloße Fortfahren in der bisherigen Erfahrung« (102 f.) und zeigt sich genau darin fruchtbar. Denn so wird eine neue Erfahrung der alten Dinge eröffnet, die auf dem »ist nicht« bereits aufruht. Natürlich hört man eine Wiese nicht lachen – aber wenn man trotzdem so sagt, verändert das diese Wiese, die man sieht. Die Differenz zwischen »ist« und »ist nicht« darf also nicht als absolut betrachtet werden, weil sie »in Verwandlung fortgeführt wird«. (103)

Dass die Metapher durchaus zu sagen vermag, was etwas *ist*, drückt Bader bezeichnenderweise selbst in Termini der Gabe aus: Dass die Metapher den klaffenden Abstand zwischen Dinge und Sprache vermitteln kann, gelingt, »falls die Metapher gegen die melancholische Wirkung des Ist-Nicht, das den vollen Druck der Dinge ungemindert lasten läßt, durch sich selbst ein überwiegendes Ist bietet, schenkt und darreicht« (103 f.).

Offenbar kehrt hier eine Spannung wieder, der wir oben bereits unter 2.1 begegnet sind: Auf der einen Seite konzipiert Bader die Theologie bzw. das Phänomen des Metaphorischen als etwas, das nicht *nicht* kommen kann. Auf der anderen Seite trägt er dem Umstand Rechnung, dass die Sprachwerdung durch die Metapher keineswegs selbstverständlich ist und auch scheitern kann. Gelingt

[92] »Es geht um einen neuen Umgang mit derselben alten Sprache [...], jetzt auf Erfahrung bezogen.« Ebd., 102. In dieser Hinsicht befindet sich Baders Projekt, insofern es sich auf die Denkmöglichkeit einer Selbstkundgabe der Dinge im menschlichen Sprechen bezieht, in großer Nähe zu den Überlegungen von Maurice Merleau-Ponty (Ders., Le visible et l'invisible, Paris 1969/Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986), die sich laut Angehrn, Körper, Leib, Fleisch, 35, wie eine »leibphilosophische Adaption der metaphysischen These« ausnimmt, »dass die Seele kraft ihrer Verwandtschaft mit den Wesensbestimmungen diese zu erfassen vermag«. Die grundlegende Idee ist, dass sich die »Erschließungsmacht unserer Sprache« erst dann entfaltet, »wenn sie sich im Zusammenspiel mit der Selbsterfahrung der Dinge realisiert und Sprache als jene Macht der Vermittlung hervortritt, welche die Lebendigkeit der Welt in meinem Leben anwesend sein und mich an ihrem Leben teilnehmen lässt. Grund und Horizont der Sprachlichkeit ist letztlich die gemeinsame Leiblichkeit, die das Subjekt mit den Dingen verbindet.«, ebd., 34, hier mit Verweis aus Merleau-Ponty, Le visible, 169/dt. 168.

sie doch, so handelt es sich bei diesem Geschehen um eine Gabe, ein Geschenk, das unser Lob provoziert.

Diese Spannung zwischen Sprachnot und Sprachgabe vertieft sich im Phänomen des Gebets, das im nächsten Unterkapitel in den Fokus rücken und mit dem Thema der Metapher verbunden werden wird. Hierbei ist besonders beachtenswert, dass Bader selbst sowohl am Ende als auch am Anfang seiner Skizze diese Verknüpfung von Metapher und Gebet vornimmt. Am Ende bezeichnet er das Gebet als ein »einzigartiges Beispiel« metaphorischer Rede (104): »Gebet ist der Text, der sich konsequenterweise aus der vorangehenden Anrufung des Gottesnamens ergibt« (104).

Diese Anrufung des Namens entsteht aus der Konfrontation von Sprache mit dem Nichtsprachlichen, durch die sich Ding in Sprache verwandelt und damit »Erfahrungsfähigkeit konstituiert« (104). Diesen Gedanken, den wir im vorangehenden Unterkapitel kennengelernt haben und den Bader in dieser Studie über die Metapher auf die Erfahrung des Menschen hin auslegt, führt im nächsten Schritt weiter auf das Gebet. Dessen Fruchtbarkeit, d.h. sein Vermögen, in die Erfahrung (zurück) zu führen, hängt von seiner Bezogenheit auf den Namen Gottes ab. So heißt es im letzten Satz der Einleitung:

> [I]n der Schilderung der Fruchtbarkeit des Gotteswortes [...] [geschieht] nichts anderes als Metapher. Hier sogar auf die Spitze gebracht durch Anrufung des nomen Domini: Name Gottes als Urmetapher, die in der Situation des Verlustes von Welt zur Konstitution von Welt führt. (3)

Dass der Mensch zur Sprache kommt, haben wir im zurückliegenden Abschnitt als einen Vorgang von Metapher kennengelernt. In diesem Sinne handelt Bader von der Metapher vor allem: nicht als Figur der Sprache, sondern in ihrer transzendentalen Relevanz, die auf die Sprachgenese bezogen ist. Ihren theologischen Platz weist er ihr in einer bestimmten Wahrnehmung der Welt an, die dem Menschen im Zustand der Melancholie als Ansammlung einer lastenden Vielzahl von unzusammenhängenden Dingen widerfährt. Dann kann er sich auf sie nicht nur keinen Reim machen, sondern sie gar nicht erst lesen, d.h. überhaupt als sinnvollen Bedeutungszusammenhang wahrnehmen. Entsprechend werden seine eigenen Worte als fahl und abgekoppelt von diesen vielen Dingen zu denken sein. Durch die Metapher, welche Mehrdeutigkeit und Doppelbödigkeit erzeugt, wird dieser Zustand jedoch aufgebrochen: Das, was immer schon so zu sein schien, bekommt neue Sinnmöglichkeiten zugespielt. So werden Erfahrungen wieder möglich und der lastende Zwang eingefahrener Weltwahrnehmung erleichtert. Erst wenn der Fluss zwischen Sprache und Ding wieder in Gang kommt und sowohl der Bedeutungsdimension der Dinge als auch der materiellen Dimension von Sprache Rechnung getragen wird, kann von Sprache in vollem Sinn die Rede sein.

Bader deutet schon an, dass diese ursprüngliche Sprache paradigmatisch im Gebet ihren Ort hat, insofern es auf die Ur-Metapher des Gottesnamens bezogen

ist. Während wir den Namen als erstes Wort der Sprache wieder in 3.4 behandeln werden, wenden wir uns im Folgenden einem frühen Aufsatz zu, in dem Bader die sprachursprüngliche Situierung des Gebets eigens behandelt. Hier stoßen wir auf das Gebet, das aus der Urmetapher des Namens entspringt, als eine Übertragung, die eine *Eintragung* in einen Sprachzusammenhang darstellt. Damit werden auch die metapherntheoretischen Aspekte von Tradition und Innovation zur Sprache kommen.

2.4 Das Gebet als paradigmatischer Fall von Gotteswort in Menschensprache. »Das Gebet Jonas«

In dem Aufsatz *Das Gebet Jonas*[93] untersucht Bader ausgehend von Jona 2,1–11 (das Gebet Jonas im Fischbauch) das Verhältnis zwischen dem unbestimmten Verlangen zu beten und dem bestimmten Wort, das dann gebetet wird. Dabei entwickelt er die These vom »Ursprung der Sprache im Gebet«, die er in Auseinandersetzung mit der philosophischen Gebetstradition entfaltet.

a) Gebet und Sprache

In Jona 2,1–11 rekonstruiert Bader folgendes Problem: Nachdem Jona ins Meer geworfen und auf Geheiß Jahwes von einem großen Fisch verschlungen wurde, berichtet die Erzählung davon, wie er im Leib des Fisches zu beten beginnt. Ab v. 3a folgt dieses Gebet in Form eines Psalms. Der ganze Abschnitt endet mit einem wiederum erzählenden Vers, der schildert, wie Jona wieder ans Land gelangt.

Das Gebet, so lässt sich exegetisch ausweisen, ist eine redaktionelle Einfügung, die besonders durch zwei Auffälligkeiten ins Auge sticht: weder passt das Gebet inhaltlich zu der Situation Jonas, denn es handelt sich offensichtlich um einen Tempelpsalm; noch stellt es gattungsmäßig eine Klage dar. Vielmehr handelt es sich bei der nachträglichen Einfügung um einen Dankpsalm, der die spätere Rettung antizipiert und dafür bereits »jetzt« Dank ausspricht (vgl. 163 f.; 190). Diese Unstimmigkeit ist für Bader jedoch kein Grund, die Einfügung exegetisch abzuwerten (vgl. 163), sondern veranlasst ihn im Gegenteil dazu, systematisch nach der »Notwendigkeit zur Einfügung dieses Psalms« (165) zu fragen.

An der Spannung zwischen der Erzählung, dass Jona in höchster Not betet, und dem diesem Kontext fremden Psalm macht Bader eine grundlegende gebetstheologische Einsicht fest: dass nämlich das Verlangen zu beten keineswegs aus sich heraus zu dem sprachlichen Ausdruck führt, den dieses »stumme Gefühl« (166), beten zu wollen, ja beten zu müssen, sucht. Bei näherer Betrachtung, so

[93] Günter Bader, Das Gebet Jonas. Eine Meditation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973), 162–205. Die Seitenangaben im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Text.

Bader, werde vielmehr deutlich, dass die spätere Einfügung auf ein grundlegendes sprachphilosophisches bzw. sprachtheologisches Problem verweist: »Der innere Sinn der Arbeit des Redaktors ergibt sich aus dem Problem, wie das, was dunkel zur Sprache drängt, zur Sprache kommen kann.« (166) Oder in anderer Formulierung:

> [V]om Gefühl des Beten-Müssens zum Gebet ist es ein weiter Weg, und hierin, nicht im Zustandekommen jenes Gefühls, liegt die Hauptschwierigkeit. [...] Der Drang zur Rede, obwohl er auf Sprache hinstrebt, ist selbst nichts Sprachliches. (168)

Bader verdeutlicht diese »Hauptschwierigkeit«, indem er sie auf die sprachlich verfasste »Grundsituation« des Menschen bezieht. Er achtet darauf, wie der Mensch überhaupt in Situationen existenzieller Bedrängnis reagiert, und beschreibt das folgendermaßen: In mannigfaltigen Varianten begegnet der Mensch in solchen Momenten dem »absolut Forderndе[n]«: Situationen wie die, eingeklemmt zu sein »in den Bauch des Untiers« (168), konfrontieren einen mitten im Leben mit dem Tod, da sie mit den üblichen Mitteln des Weltumgangs nicht bewältigt werden können, sondern einen zum Halten zwingen, ja, zu einem »absoluten Halt« (167).

Wird man nun durch eine Situation mit einer Frage konfrontiert, die einen vor das Ganze führt, so unterbricht dies die auseinandergegliederte Sprache und deren Fluss. Gerade durch die existenzielle Nötigung, etwas zu *sagen*, wird die Möglichkeit dazu abgeklemmt.[94] Dies gilt nun auch für das Gebet, so Bader, das, insoweit es Sprache ist, deren Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Deswegen stellt die Voraussetzung des Gebets also zugleich dessen Verunmöglichung dar, was sich wie ein Echo auf die in dieser Arbeit eingangs thematisierte Erfahrung von Selbstwidersprüchlichkeit beim Beten ausnimmt.[95]

In dieser aporetischen Lage schafft die Einfügung eines bereits bestehenden Textes Abhilfe. So zeichnet Bader nun die Lösung der Aporie der doppelten Sprachnot – Sprechen-Müssen und doch nicht -Können – nach. Ein Text, den es schon gibt, überbrückt den Abstand zwischen Beten-Wollen und Beten-Können. Somit kann Bader auch die Künstlichkeit des Einschubs in einem neuen Licht betrachten: nicht als »Formular«, das notorisch im Verdacht steht, nicht echt zu sein (169), sondern als »hilfreiche secunda manus« (170), die erlaubt, die Aporie zu überwinden.

Hier legt sich die kritische Anfrage nah, wie ein äußeres Wort einer intimen Notsituation jemals angemessen sein könnte. Bader formuliert diesen Verdacht

---

[94] »[W]enn einer es fertiggebracht hat, zweifellos in Überschreitung seiner menschlichen Kompetenz, mich mit einer Frage zu konfrontieren, von der er mir suggeriert, rein alles hinge davon ab, dann erstickt er zwar nicht die innere Nötigung zur Antwort, aber, indem er sie gerade ins Unermeßliche steigert, jede Fähigkeit zu reden.« Ebd., 169.

[95] »Das Gefühl des Beten-Müssens ist daher immer zugleich ein Gefühl des Nicht-Beten-Könnens.« Ebd., 169.

und begegnet ihm wie folgt: Um tatsächlich eine helfende Hand und kein ungeschicktes Gefinger zu sein, muss der sekundierende Text zur Situation passen: »d.h. sie [die Worte] müssen jederzeit des Eindrucks fähig sein, sie seien die natürliche Fortsetzung des in der Grundsituation sich meldenden Dranges zur Rede« (171). Nur wenn das Beten-Müssen, das keine Worte findet, und das Beten-Können, das ermöglicht wird durch einen anderen Text, zuinnerst zueinanderkommen, kann man von einem »geglückte[n] Gebet« sprechen (171).[96]

Hier kehrt die Unterscheidung wieder, der wir oben schon begegnet waren: dass sich sprechende Sprache durch ihre Durchsichtigkeit bzw. Dünnhäutigkeit auf das Nicht-Sprachliche (das Ding) hin auszeichnet und genau darin das Andere der Sprache, ultimativ Gottes Stimme, zu Gehör bringt, mitsprechen lässt. Die gesuchte Verbindung zwischen dem äußeren Wort, das extra nos auf uns zukommt, und der intimen Lebenserfahrung ist bekannt als die Konstellation, in der das rechtfertigende Wort Gottes zu uns kommt. Sie steht im Zentrum der hermeneutischen Theologie Ebelings, die in diesem Text Baders bis in die Wortwahl hinein präsent ist.

b) Gebet als Ursprung der Sprache

Nachdem Bader das Zur-Sprache-Kommen des Menschen im Gebet als Einfügung in einen bestehenden Sprachzusammenhang geschildert hat, vertieft er nun noch einmal die Spannung, die sich zwischen individuellem Ausdruck und überliefertem, fremden Text aufgetan hatte.[97] Wenn der Mensch sich mit Hilfe der Rede eines anderen an Gott wendet, so kann man bereits zweifeln, ob es dann wirklich er selbst ist, der da redet. Überdies stellt sich noch eine weitere Frage: Wie ist dann zu denken, dass wirklich Gott im Gebet angeredet wird? Taugt die Sprache wirklich zum Gebet? Wäre nicht vielleicht Schweigen die angemessenere Alternative? Das ist die Fragestellung, die Bader im Folgenden diskutiert.

Zunächst stellt er fest, dass in gewisser Weise *jeder* Psalm, insofern er individuelle Situation mit öffentlicher Sprechsituation vermittelt – was in der

[96] Eine Nachfrage an Bader stellt sich da, wo er aus dem erhellenden Nachvollzug der Erfahrung – wie der fremde Text die Sprachlosigkeit der bedrängenden Situation auflöst und Weite schafft – eine Norm ableitet, die für das Gebet schlechthin gelten soll: »[D]ie Worte des Gebets [müssen] schlechthin von außen kommen; sie werden von fremder Hand eingepflanzt, oder es war kein Gebet, was da gesprochen wurde«, ebd., 170. Hier scheinen weitergehende gebetstheologische Vorannahmen im Spiel zu sein, die nicht also solche expliziert werden. Denn es ließen sich durchaus Gebete denken, die erstens nicht aus der Not entstehen und zweitens einen individuellen Ausdruck – soweit das eben möglich ist – besitzen und denen deshalb nicht begründet abgesprochen werden kann, Gebet zu sein. Für sie müsste der Stiftungscharakter nur anders expliziert werden.

[97] Dies hat er mit Hilfe eines Exkurses zu Platons Dialog *Menon* vorbereitet. Dessen Ausgangsproblem bestand – wie in Jona – auch darin, dass »an einer für den Verlauf des weiteren Stücks schlechthin entscheidenden Stelle auf Tradition zurückgegriffen werden muß«, ebd., 174.

exegetischen Diskussion des »Ich« der Psalmen thematisch wird –, persönlich *und* allgemein ist und deshalb »die Dichtung des einzelnen zum Formular für andere werden kann« (186). Gerade darin entdeckt Bader das entscheidende Moment der Sprachwerdung aus dem Gebet. Er formuliert es anhand von zwei Einwänden gegen das Gebet, die er jeweils entkräftet.

Den ersten Einwand übernimmt Bader von Kant. Er richtet sich gegen das Gebet, insofern es Formular ist. Sobald es mehr ist als bloße geistige Übung und laut ausgesprochenes Wort wird, gerät es in den Verdacht, nicht mehr einem reinen vernünftigen Zweck zu dienen, sondern als ein Mittel benutzt zu werden, um auf Gott einzuwirken, – und das heißt, als magisches Machtinstrument missbraucht zu werden.

Allerdings, so Bader, habe die Sprache stets etwas Formelartigen, d.h. ein »Moment des äußerlich Statuarischen« (188), sodass der Vorwurf des Aberglaubens nicht nur das Gebet träfe, sondern die Sprache überhaupt, insofern sie in ihrer Lautgestalt als Mittel zum Zweck der Einwirkung auf jemanden gebraucht wird. Entgegen diesem Vorwurf der Manipulation hält Bader als ersten Gewinn der Einfügung eines kontextfremden Stückes fest, dass der in die Sprachlosigkeit abgedrängte, vereinzelte Mensch wieder »zum Wort findet und teilnehmen kann an der Allgemeinheit, die Sprache ihm gewährt, und sein Schicksal in den Zusammenhang mit dem allgemeinen Menschenschicksal stellen kann« (188) – und genau dadurch wieder zum Leben findet (vgl. 197). Damit gewinnt zugleich die individuelle Höllenerfahrung von Jona einen volleren Realitätsgehalt, so Bader, indem eine nicht kommunizierbare, ganz bei sich und damit im Raum des eigenen Wünschens verbleibende »Privatmythologie der individuellen Biographie des Jona am harten Kern des Allgemein-Menschlichen durchläutert wird« (189). Bader meint also, dass das Gebet durch seinen sprachlichen Ausdruck gerade nicht verliert, sondern an Reinheit gewinnt, indem es durch die Einfügung in die Sprache als inhärent soziales Phänomen aus dem rein Privaten herausgenommen und auf die übergreifende Sphäre menschlicher Geschichte ausgerichtet wird.

Den zweiten Gewinn arbeitet Bader in Bezug auf die zweite Verstehensschwierigkeit heraus: dass es sich um ein Danklied für eine Errettung *vor* erfolgter Errettung handelt. Baders gebetstheologisches Argument betrifft hier die Kraft des Dankes. Denn diese entfalte sich meist nicht neben oder nach der Situation des absolut Fordernden, sondern sei gerade dort am stärksten, wo sie den Menschen *in* der Not ergreift – und man in der Bedrängnis trotz ihrer dankt und dadurch ihre Veränderung erlebt. In Baders Worten: »Die Errettung ist nicht mehr die Voraussetzung des Dankes in magischem Sinn, sondern sie gerät in einen Zusammenhang mit dem Dank, der so intim ist, daß er sich der Auseinanderlegung mit termini der Logik entzieht.« (191)[98]

[98] Hier sei hinzugefügt: Das hat seinen prägnantesten Ausdruck in der doppelsinnigen For-

Die bisher erkennbar gewordene Position Baders, welche die individuelle Situation eines Menschen nur insofern ernst nehmen kann, als diese von einer Konzentration auf das eigene Ich befreit wird – Bader spricht recht drastisch von einer »Zucht billiger Privatheit« (189) –, birgt m. E. in extremis die Gefahr, quietistisch zu werden. Dies im Sinne eines Rückzugs von der Welt, die Gottes Handeln allein auf das eigene Innere beschränkt, die äußere Realität ausblendet und damit nicht nur Gottes Verheißungen verrät, die sich ja auf die Welt als ganze richten, sondern auch dem gebetstheologischen Anspruch nicht genügt, die individuelle Situation des Beters ernst nehmen zu wollen.

Wahrscheinlich spürt Bader diese Gefahr und unternimmt – bevor er schlussendlich die gewonnen Ergebnisse entfaltet und gebetstheologisch zuspitzt – noch einmal eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem philosophisch-kritischen Ansatz von Wilhelm Weischedel, in dessen Mitte der Begriff der Resignation steht. Diese Nachbarschaft nötigt Bader offenbar zu einer strengen Unterscheidung und Zurückweisung der Resignation, an deren Stelle er die Ergebung setzt.

c) *Gebet und Schweigen*

Voraussetzung von Weischedels Gebetskonzeption, so schildert es Bader, ist ein aufgeklärter Gottesbegriff, der von magischen wie mythischen Aspekten gereinigt ist und die Vorstellung irgendeiner Art von Austausch zwischen Gott und Mensch – gar in Form einer Beeinflussung von Gottes Willen – rigoros ablehnt (vgl. 192–194). Deswegen besteht das denkbare Gebet in einer Bewegung der *Sammlung* des Menschen in seinen göttlichen Grund, wo er nicht von sich plappert, sondern sich in die Tiefe des Schweigens versenkt, um sich und seinen Willen auf Gott hin zu überschreiten, d. h. ihn loszulassen in Gott hinein. Das bedeutet Resignation, wie Weischedel formuliert (vgl. 194). Den Begriffshintergrund von Resignation erkennt Bader in der mystischen und neuplatonischen Denktradition, die christlicherseits seit Pseudo-Dionysius Areopagita prominent miteinander verbunden sind. Bader bringt auch immer wieder Eckhart an, dessen Konzepte von »Abgeschiedenheit« und »Gelassenheit« – neben anderen – im Hintergrund des Gebetskonzepts der Sammlung stehen. Insofern mit dem Lautwerden der Sprache selbst bereits eine Veräußerlichung stattfindet, die zudem – so die Warnung Kants – in der Gefahr steht, als Machtmittel missbraucht zu werden, bleibt dem wesentlichen Gebet »am Ende nur das Schweigen«.[99]

Baders Kritik an dieser philosophischen Gebetskonzeption setzt dreifach an. Zum einen erinnert er daran, dass sich in der mystischen Tradition bei Eckhart

---

mulierung, dass der Dank grundlos ist. Insofern er sich nicht kausal auf die äußeren Umstände bezieht, entspricht er Gottes rechtfertigender Liebe, die sich nicht an äußeren Qualitätsmerkmalen des Menschen entzündet, sondern in diesem Sinne ebenso grundlos ist.

[99] Wilhelm Weischedel, Vom Sinn des Gebets, in: ders., Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960, 152–157, 157, vgl. Bader, Das Gebet Jonas, 197.

wie in der philosophischen mit dem reinen Erkenntnisstreben ein »subtiler Zwang« auf Gott verbindet (194 f.).[100] So kann Bader zumindest die Modifikation der scharfen Gegenüberstellungen von schlechtem worthaften und gutem schweigenden Gebet behaupten (vgl. 195).

Zum zweiten setzt Bader eine scharfe Trennung zwischen dem mystischen Term der Abgeschiedenheit und der Situation, die in Jona-Erzählung und -Psalm Thema ist. Während er in jenem ein zugleich künstliches wie gewaltsames Opfer der Sprache sieht[101] – trotz Eckharts Erklärung, dass man durch Gnade in die Abgeschiedenheit der Seele finde –, stellt sich Bader zufolge »das Problem des Betens scharf« erst in der Situation echter Not. Erst wenn man Abgeschiedenheit vom Leben erfahren muss, die zu der Bitte drängt, wieder teilhaben haben zu dürfen am Leben, erkennt man den Zusammenhang von Abgeschiedenheit und Gebet richtig (vgl. 196).

Zum dritten hält er die Rede von der Sprache des Schweigens für substanz- und haltlos (vgl. 200, 202). Denn während Weischedel die Dialektik von Schweigen und Sprache so konzipiert, dass diese aus jenem *entspringt* und er damit »der Dialektik Proklische Ursprungsmetaphysik« unterschiebe (198), dessen Metaphorik sich organischer Wachstums- und Entstehungsprozesse bedient,[102] so ist es Bader um eine möglichst scharfe Dialektik zu tun. Und zwar deshalb, um das Gebet als »Wunder des Gebets« (199) begreifen zu können. Denn wenn man die Sprache verlassen will, um sich vom missbrauchsanfälligen, zweideutigen Gebiet der Mittel zu entfernen und hin zum unzweideutigen göttlichen Grund (vgl. 201 f.) zu gelangen, so ist das, wie Bader einwendet, solange wir leben, nicht möglich. Wenn man auf den sprachlichen Ausdruck ganz verzichtet, so lautet Baders Kritik, verneint man auch das Leben, das sich sprachlich Ausdruck zu verschaffen drängt. Um nicht egoistisch und manipulativ zu sein, möchte man lieber schweigen als sprechen, aber vernichtet damit zugleich die Grundlage

---

[100] Z. B.: Meister Eckhart, Von abegescheidenheit, in: *Meister Eckharts Traktate. Deutsche Werke*, Bd. 5, hg. v. Josef Quint, 377–468, 402,4–6: Wenn das Beste an der Liebe ist, so Eckhart, dass sie mich zur Gottesliebe zwingt, so ist das Beste an der Abgeschiedenheit, dass sie Gott zwingt, mich zu lieben: »[…] sô twinget abegescheidenheit got, daz er mich minne. Nû ist vil edellîcher, daz ich twinge got ze mir, dan daz ich mich twinge ze gote.« Zwang wird hier also nicht in der Weise einer kausal-mechanischen Beeinflussung verstanden, sondern im Sinne des antiken fundamentalen Erkenntnisprinzips, dass gleich zu gleich gehört und sich erkennt, so dass Gott und die abgeschiedene Seele gleichsam einen Ort einnehmen. Gott muss bei einer abgeschiedenen Seele einkehren, wie ein Verliebter immerzu an eine bestimmte Person denken muss. Baders Pointe ist, dass bei Eckhart in diesem Kontext das Wort »Zwang« auch erscheint, also keineswegs nur eine – negative – Bedeutung hat.

[101] »In der von Weischedel aufgenommenen Tradition ist Abgeschiedenheit die zu erlernende Tugend des Sich-selbst-Verelendens, das Gebet ein durch Schweigen erkauftes Teilnehmen an den bisher ungehörten Worten des himmlischen Thronsaals.« Ebd., 196.

[102] Diese hatte Bader in Bezug auf die Sprache schon vorher kritisiert. Vgl. ebd., 169.

des menschlichen Betens.[103] Demgegenüber möchte Bader mit dem Begriff der Ergebung das Gebet als ein solches vorstellen, welches das Leben tatsächlich ergreift und erhellt und weitet, also wirklichkeits*verändernd* statt -verdüsternd wirkt.

Zentraler gedanklicher Punkt ist wiederum die Zusammensicht von Sprache und Gebet. Wir hatten schon gesehen, dass das Problem, welches zum Gebet überhaupt erst hindrängt, das Verstummen angesichts des absolut Fordernden ist. Worte zu finden stellt dementsprechend bereits einen Zugang zum Leben dar, von dem man abgeschnitten war. »Das Gebet ist Bitte um Lebendigkeit, um Teilhabe am lebendigen Leben und Sprechen der Menschen, und indem dies Gebet gesprochen wird, *ist durch die Sprache selbst die Lebendigkeit schon gegenwärtig*.« (202, Hervorhebung J. B.) Ergebung meint dann also kein Loslassen, sondern ein Eingeständnis der eigenen Ohnmacht gegenüber der bedrängenden Situation und das Vertrauen auf deren Veränderung. Bader möchte das Gebet als Ort verstehen, wo »dem Nichts aus sich selber urzeugende Kraft zukommt« (201). Wie aber ist diese Kraft zu denken, wie soll man sich denken, dass das Gebet die Situation so verändert, dass ein kausales Gebetsverständnis ausgeschlossen bleibt (vgl. 203 f.)?

Nach Bader ist das möglich, indem das Gebet eine Rückwärtsbewegung macht, die sich – wie gesehen – darin ausdrückt, dass Dank und Klage zeitlich verschoben erscheinen. Das bedeutet: die ausgesprochene Klage, das zur Verfügung gestellte Wort, das die Sprachlosigkeit durchbricht, ist bereits der Grund zu danken. Erhörung meint in Baders Verständnis dann eben auch nicht, dass Gott so getan hat, wie ich wollte, sondern, dass das Gebet sein Ziel bereits in seiner Lautwerdung erreicht, indem geschenkte Worte wiederholt werden. So konstatiert Bader: »Erhörung, d. h. eigentlich: ich kann es sagen. Zugleich kommt auch die Sprache in ihr Wesen; reden, d. h. eigentlich: mir wird gesagt, und ich kann hören.« (204) Indem ich den Geschenkcharakter der Worte erkenne, mit denen ich beten kann, bin ich nicht nur aktiv konstruierende Sprecherin, sondern im Vollzug des Sprechens auch Zuhörerin. Das Gebet erweist sich also als paradigmatischer Fall erlöster Sprache, in dem nicht nur ich spreche, sondern sich in meinem Sprechen eine zweite Stimme meldet, der ich beim Sprechen zugleich zuhöre.[104] Dadurch *ist* das Gebet bereits die Veränderung der Gesamtsituation, die zum Beten drängte.

[103] Man wird das Leben nicht los, sondern es wird einfach trüber: »[D]as den Resignierenden tragende Leben wird […] als etwas Vernichtenswertes angesehen, das dennoch als diesen Akt der Verneinung Ermöglichende dumpf und unverstanden daneben herläuft«. Ebd., 202.

[104] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass ein Feld des Bader'schen Interesses in der vorliegenden Arbeit größtenteils unberücksichtigt bleiben wird: das der Skepsis und der Narrheit. Er hat es intensiv in seiner Habilitation bearbeitet und zeigt darin, wie sich in den Streit zwischen Erasmus und Luther über den Willen unter dem Stichwort der *assertio* das Problem der Sprache hineinschiebt. In der Brechung durch das Thema der Sprache erscheinen die

Gleichzeitig wird darin der Wille Gottes ersichtlich: nicht als einer, der die Sprache dadurch gewaltsam vereindeutigt haben möchte, dass der Mensch nicht mehr von sich spricht, sondern als einer, der als Stifter der Sprache zugleich der Schöpfer des Lebens in seinen vielfältigen Bewegungen ist, die die menschliche Existenz ausmachen.

> Das Problem des Ursprungs der Sprache im Gebet läßt sich geradezu als Problem der absoluten Lebendigkeit des Willens Gottes stellen. […] Denn die Unverträglichkeit von absoluter Ursächlichkeit und Sprachlichkeit des Menschen ist erst dann versöhnt, wenn die Ursächlichkeit die Gestalt von Lebendigkeit hat. Ergebung in diese Lebendigkeit, Ergebung in die Sprache des Gebets, ist Anteilnahme am Leben. (204)

Soweit die Ausführungen Baders. Im Ergebnis sehen wir, wie neben dem Konzept der Anrufung des Namens als Ur-Metapher auch das Gebet als Übertragungsvorgang zu verstehen ist, in dem sich die schöpferische Kraft der Nennung des Namens jeweils wiederholt. Zunächst hatten wir mit Bader den Ursprung der Sprache schlechthin thematisiert. Auf diesen Ursprung erschien die Theologie als elementares Reden von Gott bezogen und wir sahen, wie dieses Reden durch den metaphorischen Prozess strukturiert ist. Hier tritt eine weitere Dimension der Metapher hinzu. Die Übertragung wird im *Gebet des Jona* von Bader als Eintragung, als bergende Einfügung in einen Sprachzusammenhang herausgearbeitet. Damit ist die fortwährende Erneuerung der Sprache im Blick, die wegen der menschlichen Lebenswirklichkeit nötig wird, insofern diese vor Situationen führt, in denen einem die Sprache abgeklemmt ist. Dann tut sich die nennende Kraft der Sprache, die das Unnennbare in einem Akt der Namensanrufung in Sprache zu fassen vermag, als die helfende Hand einer Sprach- und Gebetsgemeinschaft kund, die den Abgrund der Sprachlosigkeit zu überbrücken hilft.

---

beiden gegensätzlichen Positionen – hier ein freier, unbestimmter Wille, der durch seine Äußerung Bindung erfährt (Bader, Assertio, 63 f.) und da ein gebundener Wille, der im Bekenntnis zur Freiheit wahrhaftiger Rede findet (ebd., 181–191) – wider Willen als zusammengehörige Positionen. Der Sprachakt des Bekenntnisses in seinen zwei Seiten des Sündenbekenntnisses und des Lobes Gottes (*confessio peccati* und *confessio laudis*) wird von Bader in der Auseinandersetzung mit Erasmus und Luther als paradigmatischer Fall theologisch wahrer und ursprünglicher Sprache herausgearbeitet. Und damit haben wir das Gebet namentlich als Lob in folgender Gestalt: Die eine Seite des Bekenntnisses ist eine Selbstaussage – mir gerät das Wort immer wieder falsch im Mund, man kann sich nicht auf mich verlassen –, die zugleich ein Lob beinhaltet, d. h. eine Adressierung an Gott: du aber sprichst immer wahr und bist treu in all deinen Worten. In diesem Zusammenstimmen von Innen und Außen, von Intention und Wort, letztlich: von Gott und Mensch, sind Bekenntnis und Gebet als Bejahung der Abhängigkeit von Gott (ebd., 170) – und das ist der evangeliumsmäßige Sinn von *assertio* – die »ursprünglichste uns zugängliche Sprache« (ebd., 191). Der Gedanke findet sich m. E. wieder in: Günter Bader, Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54), Tübingen 2009, 390–396, anhand des ersten Satzes des »Psalter-Ichs«, der lautet: »Ich bin arm« und der im Hebräischen die Parallel-Struktur des Gottesnamens reflektiert, so dass klar wird: Ich bin arm vor dir, Gott.

Damit wird noch einmal deutlich: Innovation steht nicht in einem Gegensatz zur Tradition, sondern verwirklicht sich durch sie hindurch als eine Erneuerung des Alten. Diese Unterscheidung trifft auch auf den Namen zu. Er enthält nicht nur die bannende Kraft der Metapher, die einem Ding einen Sinn und dann auch einen zweiten beifügen kann, sondern ist auch Teil eines Überlieferungszusammenhangs, der aufgrund seiner Übercodierung[105] immer in der Gefahr steht, belanglos oder erstickend zu werden. Dieser Doppelsitz des Namens muss an gegebener Stelle aufmerksam beobachtet werden.

An dieser Stelle sehen wir, dass das Gebet als Anrufung Gottes, der Ur-Metapher, die poetische Qualität der Theologie mit dem Aspekt der Sprache als Überlieferungszusammenhang verbindet. Es ist als paradigmatischer Fall der erlösten Sprache zu sehen, in dem durch mein nur menschliches Sprechen gleichzeitig Gott spricht. Deshalb lässt sich das Gebet am Ende dieses ersten Kapitels auf fundamentaler Ebene auch als adjektivische Beschreibung der Sprache mit den Unterscheidungen der Sprache verknüpfen, die wir bereits kennengelernt haben. So entspricht der Unterscheidung von sprechend-schweigend und primär-sekundär die von betend-nicht betend. Diese Interpretation findet einen Anhalt darin, dass Bader im Zusammenhang mit der sprechenden Sprache das »Reden in Zungen« als den neutestamentlichen Ausdruck für das zweite, sprechende Sprechen begreift. Denn in dem Ausdruck »in Sprachen/Zungen sprechen« sieht Bader schon die Unterscheidung grundgelegt von Sprache in medialem und instrumentellem Sinn. Der mediale ist – mit Bezug auf die griechische Wendung »eine Sprache sprechen« (λαλεῖν γλώσσῃ) – zugleich der glossolalische. Das meint, dass sich »beim Sprechen einer bestimmten Sprache« ein anderes, zweites Sprechen einstellt, nämlich ein »Sprechen in Sprache(n)«.[106] Ähnlich hatte de Certeau im Glossolalie-Aufsatz den Ursprung von Sprache mit dem Phänomen ekstatischen Stammelns und Lallens verbunden.

Dass es eine betende Sprache gibt, ist metaphorisch zu verstehen. Bader erklärt in seinem TRE-Artikel zur Sprache: Neben einem ersten normalen, unmetaphorischen Sinn von Sprache, in dem man sie ganz einfach als Instrument der Kommunikation versteht, gibt es einen zweiten Sinn, der sich innerhalb des normalen Sprachgebrauchs auftut. Das ist der poetische, mediale, glossolalische Sinn von Sprache, der als »Geschehen« nur schwer begrifflich zu fassen sei:

> Aber Sprache als *Medium*, in dem sich ein schwer faßbares ekstatisch Sprechendes äußert, impliziert ein metaphorisches Verständnis von Sprache. Dabei handelt es sich nicht um Sprache in strengem Sinn, sondern um eine Art Sprache, wie sie offenbar alle Sprache in strengem Sinn ständig umgibt.[107]

---

[105] Vgl. Ingolf Dalferth/Philipp Stoellger, Einleitung: Die Namen Gottes, ›Gott‹ als Name und *der* Name Gottes, in: dies. (Hg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Namen Gott, Tübingen 2008, 1–20, 5.

[106] Bader, Theologische Realenzyklopädie, Art. »Sprache«, 766.

[107] Ebd., 767.

Diese Art von Sprache, die alles Sprechen unterfangen und durchdringen kann, ist vor dem Hintergrund des Gesagten als Gebet begreifbar, das in der funktionalen Informationsvermittlung durch Worte die Unselbstverständlichkeit zum Ausdruck bringt, überhaupt sprechen zu können, und dafür Gott dankt. Das Gebet in diesem Sinne ist der – über die Sprache mit Informationswert hinausgehende – Jubilus der Sprache.[108]

Nach diesen Beobachtungen zu Gebet und Metapher, die uns hier besonders interessieren, sollen auch einige gebetstheologische Anfragen benannt werden. Kritisch ist vor allem die Reduktion des Sinns des Gebets auf die Wirklichkeit des Gebets anzufragen, die hier zudem mit seiner sprachlichen Lautwerdung engstens verknüpft ist. M.E. erhält die genannte Rückwärtsbewegung, mit der sich die Klage im Verstehen ihrer selbst auf sich selbst als Dank bezieht, ein zu großes argumentatives Gewicht. Denn diese ist eine nur begrenzt brauchbare Volte gedanklicher Reflexion. Zwar ist keineswegs ausgeschlossen, dass sich dem Menschen in Not im Moment des Gebets das Herz weitet und der Lebensfluss wieder in Gang kommt. Jedoch bleiben all die Situation ausgeschlossen, wo das nicht der Fall ist.[109] Als nachträgliche Reflexion mag es der Theologie zustehen, auch nur einzelne Aspekt des Gebets zu erhellen, wie hier der Ineinsfall von Not und Dank. Das ist die Wirklichkeit, die das Gebet erschließen kann; aber das Gebet geht darin nicht auf: Nebst der Vielfalt der Formen sind auch viele andere innere Bewegungen denkbar, die mit ihnen verknüpft sind. Deswegen sollten die Begrenzung dieser Verständnisbemühung deutlicher hervorgehoben und die auf die Praxis des Gebets allgemein bezogenen, normativen Wendungen gemildert werden.

Zudem stellen sich gebetsgrammatische Probleme, wie sie in der Einleitung bereits anklangen. Ich wage zu behaupten, dass die meisten Menschen, wenn sie in eine Fischbauch-Situation geraten, nicht darum beten, beten zu können, sondern um Befreiung. Erst nachträglich mag sich herausstellen, dass sich mit dem Beten bereits die Befreiung einstellte.[110] Daher wird Baders Beschreibung weder dem aktualen Vorgang des Gebets gerecht noch ist es theologisch befriedigend, Gebetserhörung ganz auf das Gebet selbst zu beschränken.[111] Schließlich ist auch

[108] Vgl. Günter Bader, Was heißt »Verstummen des Psalters«? in: Musik und Kirche 67 (1997), 358–366, 365. Das erinnert zugleich an die Ausführungen zu Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling im ersten Teil.

[109] Zu den Redeformen der Klage und den Rückwirkungen auf den Klagenden vgl. differenziert Schmidt, Klage.

[110] Vgl. Schmidt, Klage, 173–176: Klage bzw. klagendes Gebet ist einfach Klage und keine »›andere Form des Glücks‹«; gleichwohl eröffnet sie als solche Möglichkeiten des Umgangs mit (bleibendem) Leid.

[111] Weiterführend scheinen mir in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, bes. 105–122. Die Erwartung und die Sehnsucht, dass Gott hilft, sei es durch eine Veränderung der äußeren oder inneren Situation, bleibt bestehen – und damit man selbst der Warum-Frage ausgesetzt, wenn die Hilfe ausbleibt.

hier kritisch die Scharfstellung auf die Notsituation zu bemerken, die im Kampf gegen eine schlechte Sammlungspraxis andere kontemplative Formen des Gebets gar nicht erst in den Blick bekommt.

3. Auslegungen. Gebet und Metapher in vier theologischen Kontexten

Wie angekündigt, sollen nun vier Themenbereiche der Theologie Baders, in denen die Metapher zum Zug kommt, erkundet werden. In dem ersten Teil wurden die dialektischen Grundkräfte herausgestellt, die das theologische Augenmerk auf den Moment der Entstehung von Gottes Wort im menschlichen Sprechen und Erfahren legen; eine Entstehung, die sich auch als Wiederherstellung eines zerbrochenen Zusammenhangs und als Transformation von Bestehendem einsichtig machen ließ. Die Rolle der Metapher wurde sowohl hinsichtlich der Theologie als auch hinsichtlich der menschlichen Erfahrungswirklichkeit aufgezeigt und darin bereits mit dem Thema des Gebets verknüpft. In den folgenden Erkundungen der vier Felder wird das Augenmerk besonders auf das Gebet gelegt, wobei sich auch immer wieder Rückverweise auf die skizzierten grundlegenden Figuren ergeben.

3.1 Jesu Kreuz und die Entstehung des Wortes vom Kreuz. Gebet als Wortopfer

In diesem Abschnitt orientieren wir uns vorrangig an der thematisch entsprechenden Monographie,[112] in der Bader das Kreuz als die »womöglich äußerste Verdichtung« (1) der oben geschilderten Situation der Melancholie und Acedie in den Blick nimmt. Dementsprechend bestimmt Bader die Ausgangsfrage hier analog als Frage nach der Entstehung von Sprache; jetzt aber angesichts des Kreuzes, das in besonderer Weise die Rolle des Menschen in dem Zusammenhang von Verstummen und Entstehen der Sprache fokussiert. Zwischen der Welterfahrung, dass alles bedeutsam und in einen Sinnzusammenhang eingeborgen ist, und der gegensätzlichen Erfahrung, dass sich einem alles entfremdet, die Welt dem Menschen sprachlos erscheint und ihn zugleich sprachlos macht, hat das Kreuz die Funktion einer letztgültigen Probe. Wenn selbst das Kreuz zu sprechen anfängt, dann ist letztgültig alles gut. In Baders radikaler Formulierung:

> [D]ie Symbolik des Todes Jesu [stellt] die generellen Sätze ›Alles spricht‹ und ›Nichts spricht‹ auf die Probe, indem sie sie dem einen und einzigen Widerstand aussetzt, der

[112] Bader, Symbolik. Die Zahlen im Fließtext beziehen sich hierauf.

> Jesu Kreuz ist. Im Rahmen einer symbolischen Theologie ist daher zu fragen, ob Jesu Kreuz stummes oder sprechendes Ding ist. (21)

Wie wir sehen, wird die Sprache wiederum in einem metaphorischen Sinn eingeführt, was sich am Ende der Studie als der entscheidende Punkt der kreuzestheologischen Interpretation Baders und ihrer Verbindung mit dem Gebet herausstellen wird.

Bader untersucht das Verhältnis von Sprache und Ding in Bezug auf das Kreuz Jesu, indem er die Beziehung zwischen dem Kreuz und dessen Deutungen analysiert. Dies geschieht unter der Voraussetzung, die in der Tradition der Kreuzestheologie auf die eine oder andere Weise eine wichtige Rolle spielt: dass der Mensch, im Übrigen auch der Kreuzestheologe,[113] dem Kreuz als ein von der Sünde belasteter, von den Dingen herabgezogener Mensch begegnet.[114]

Bader wählt fünf auf den Kreuzestod Jesu bezogene Symbole aus: das »Wort vom Kreuz« (§ 2), das »Wort von der Versöhnung« (§ 3), den »Tausch« (§ 4), das »Geld« (§ 5) und schließlich das »Opfer« (§ 6). Die Interpretationen dieser Symbole werden jeweils für sich und auch in ihrer gesamten Abfolge einer *symbolischen Dynamik* unterworfen. Um das zu verstehen, sei zunächst erläutert, was Bader mit Symbolik meint. Ihm zufolge markiert sie ein Spektrum zunehmender oder abnehmender Sprachlichkeit bzw. Bedeutung. Mehr Sprache wäre ein Fluss an verständlichen, kohärenten Aussagen; weniger Sprache wäre Stockung dieses Flusses bis hin zu »dunkelsten Äußerungen nahezu vorsprachlicher Art« (9). In einem Symbol tritt entweder die materielle Seite oder die Bedeutungsdimension in den Vordergrund. Ein Symbol umfasst beide Pole, so Bader, d.h. es spielt zwischen der sinnlichen und der Sinnebene hin und her. Das Kreuz kann entweder ein hölzernes Folterinstrument sein oder eine Aussage: Gott hat die Welt mit sich versöhnt. Dadurch, dass es beides meinen kann, ist das Kreuz ein Symbol. Symbolizität können wir daher als Gradmesser von Sprachlichkeit und Dinglichkeit verstehen: Ein Symbol kann sich entweder zum Pol des Dinglichen neigen und dann immer »dichter, undurchdringlicher, dunkel und kräftig sprechend« sein; oder es kann sich zum Pol des Gedankens neigen, dadurch immer »sublimer und zeichenhafter« werden und sich somit dem »Helle[n] der Aussage nähern« (9).[115]

---

[113] Vgl. BADER, Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?, 167–181.

[114] Mit ständigem Verweis auf die kreuzestheologische Urschrift von Anselm von Canterbury *Cur Deus homo?* Zuerst belegt: Symbolik, 2, Anm. 1. Dies hat Folgen für das Denken selbst: Es kann seiner Denkaufgabe nicht losgelöst von diesem Gewicht nachkommen, sondern muss sich ihm aussetzen und die Konsequenzen erwarten: »[D]ie Form des Denkens wird mit fortschreitender Annäherung an das Schwergewicht der Welt dem Druck ihres Inhalts ausgesetzt und muß sich darunter verändern«, ebd., 9.

[115] Der »neuralgische Punkt« (ebd., 15) der Symbolik ist dementsprechend die Frage: Wie weit reicht ein Symbol, wo sind seine Grenzen – kann es als Spektrum der Sprachlichkeit auch das erreichen, was jenseits von Sprache ist? Mit ständigem Bezug auf Augustinus' *De doctrina christiana*. Erster Beleg ebd., 11, Anm. 23.

Geht man dem Symbol in Richtung seines materiellen Grundes nach, so wird die Denk- und Schreibbewegung immer langsamer, bis das Symbol in seinem ganzen dinglichen Schwergewicht erscheint (vgl. 9). Die ganze Denkbewegung, die sich auf das Symbol als mehr oder weniger Sprachliches bezieht, nennt Bader Symbolik. Die Symbolik, die sich auf das Symbol richtet, insofern es mehr Ding als Aussage ist, werden wir gleich als Symbolik A kennenlernen, und die Symbolik, die sich auf das Symbol richtet, insofern es mehr Aussage als Ding ist, als Symbolik B.

Was die Reihe der elementaren Einzelsymbole angeht, so werden sie nicht nur nebeneinander betrachtet, »sondern so, wie sie sich mit Notwendigkeit auseinander hervortreiben; der Inhalt der Symbolik ist kein einförmiges Stratum, sondern vom ersten Symbol an entsteht innersymbolische Rasanz« (24). Ihre Auswahl hat Bader in kritischer Aufnahme der vier soteriologischen »Vorstellungsbereiche« getroffen, wie sie Gerhard Ebeling in seiner Dogmatik entfaltet (25). Anders als Ebeling, der davon ausgeht, dass der personale Bereich die anderen drei Bereiche – den kultischen, den juridischen und den kämpferischen – immer schon durchdringt, geht Bader davon aus, dass »Personalität und Gedanklichkeit« nicht immer schon da sind, sondern »gegen die Macht des Apersonalen und Ungedanklichen allererst« zu konstituieren sind (27). Denn das Kreuz Jesu ist in erster Linie eine Macht, die roh und gleichmacherisch alle geistigen Kräfte vernichtet. Die ausgewählten »Interpretationsmedien« sind aufgrund der primären Unselbstverständlichkeit, dass es überhaupt soteriologische Deutungen des Kreuzes gibt, daraufhin zu befragen, was an ihnen dinglich – »ungedanklich und depersonalisierend« (27) – ist, um dann auch ihrer Aussagekraft ansichtig zu werden.

Baders Vorgehen besteht dementsprechend darin, jedes einzelne Symbol so sehr zum Pol des Dinglichen hin zu drängen, bis es in der Lage ist, von sich aus die Gegenkraft der Sprache, der gedanklichen Ordnung und personalen Freiheit hervorzubringen. Und nur, wenn dies nicht gelingt, so seine Restriktion, gehe er zum nächsten Symbol weiter. In der Symbolik ist also eine »doppelte Bewegung« (27) am Werk:

> Das Symbolische erstreckt sich bis zum Archaischen, das im Fall des Todes Jesu etwas Krudeles ist, und wiederum vom Archaischen bis zum Sublimen. Die Symbolik durchläuft also eine Bewegung A und Bewegung B; nur tut sie das nicht leichthin, sondern: ob sie es auch kann, ob sie es zuwege bringt, das ist die Probe auf Mitteilbarkeit von Heil. (27 f.)[116]

Die Dynamik von A und B bestimmt also die Reihenfolge, in der die Symbole besprochen werden. Zunächst werden die Symbole einzeln auf ihre Sprachkraft

[116] Dabei ist natürlich mitgedacht, dass das Verstummen bzw. Scheitern der Gedanken am vorsprachlichen Leiden und die Entstehung von Sprache hier wiederum gedanklich und sprachlich nachvollzogen wird, Bader, Symbolik, 27.

hin geprüft, und zwar anhand des Kriteriums, inwiefern sie in der Lage sind, das Ding zur Sprache zu bringen. Das ist die Richtung von Personalität, Freiheit und Sprache, welche die Symbolik B einschlägt. Gegenstrebend dazu verläuft die Symbolik A, welche in Richtung Apersonalität, roher Kraft und Sprachlosigkeit führt (vgl. 28). Bader lässt im ersten Teil des Buches die Symbolik A bestimmen, indem er die Reihenfolge der Symbole »nach dem Grad ihrer zunehmenden Fremdheit und depersonalisierenden Bewußtlosigkeit« (28) ordnet, um die »überwindende Gegenkraft des Heils« (28) erst wirklich zu Gesicht zu bekommen. Das wird dann Hauptthema im zweiten Teil.[117] Die Symbolik A nimmt den ersten, weitaus umfassenderen Teil des Buches in Anspruch. Diese Bewegung hin zum Ding, »zu vordenkerischen Schichten von Erfahrung, ja auf das, was in schrecklicher Weise nur noch factum brutum oder Ding ist« (27), läuft auf das Opfer als Abgrund zu, als »ein Non-plus-ultra des Abstiegs zum Ding« (181). Der zweite Teil des Buches, welcher der Symbolik B gewidmet ist, umfasst nur einen Paragraphen, und der lautet: »Das Gebet« (§ 7). In ihm verfolgt Bader den Weg vom Ding zurück in die Sprache. Unser Augenmerk wird darauf liegen, wie Bader diese Strecke zurücklegt und an welchem Punkt sich kritische Rückfragen ergeben.

Den Auftakt der Deutungen des Todes Jesu bildet das Kreuz, denn es ist das »charakteristischste Symbol von Jesu Tod« (31) und gehört in die älteste Überlieferungsschicht des NT (31). Es geht Bader darum, von der paulinischen Formel »das Wort vom Kreuz« hinunter zum Kreuz zu gelangen und dann wieder zum nicht mehr formelhaften, sondern wirklich sprechenden »Wort vom Kreuz« aufzusteigen. Folgende Formulierung führt noch einmal prägnant die Gesamtbewegung der Symbolik vor Augen: »Wenn die Symbolik des Todes Jesu gelingt, wenn sie etwas Ganzes, Vollendetes und insoweit Heilsames wird, dann sollten wir vom Wort vom Kreuz zum Kreuz gelangen, und vom Kreuz wiederum zurück zum Wort.« (32)

Für alle folgenden Symbole führt Bader die symbolische Abwärtsbewegung in analoger Weise durch: in etymologischen, begriffsgeschichtlichen Erkundungen, in Phänomenbeschreibungen, durch Analyse, Aufnahme und Kritik vorangehender theologischer Argumentationen und linguistische Beobachtungen drängt er die jeweiligen Symbole an ihren dinglichen Grund und umschreibt in jeweils differenzierter Weise, wie das Kreuz in seiner Gewalt durch die Interpretationsversuche mehr oder weniger ungerührt bleibt. Als letztes Symbol bespricht er das Opfer als das bis zum Ding gelangende Symbol.[118]

---

[117] Darin beschreibt die Symbolik auch eine entlarvende Bewegung: von vermeintlichem Heil, das darin bestünde, das Kreuz immer schon verstanden zu haben, bis zum Unheil, wo das Kreuz in seiner ganzen Realität auftaucht. Vgl. ebd., 28. Erst von hier aus erhält das Wort vom Kreuz sein Gewicht, d.h. Bedeutsamkeit und Relevanz.

[118] In den Paragraphen tritt immer wieder die Metapher als die Vermittlerin von dinghaftem Grund und dessen sprachlicher Bezeichnung hervor; als kreatives, poetisches Vor-Augen-

a) Das Opfer

Auch innerhalb des Opfersymbols setzt Bader die Abwärtsbewegung fort. Um der Pointe des letzten Paragraphen ansichtig zu werden, sei dieses Symbol etwas ausführlicher dargestellt. Zudem lässt sich hier die Symbolik A im Binnenraum eines Symbols exemplarisch nachvollziehen.

Den Ausgangspunkt der Abwärtsbewegung der Symbolik A bestimmt Bader in den literarischen Überlieferungen des Neuen Testaments und der griechischen Tragödie. Indem er fragt, was ihnen wiederum zugrunde liegt, stößt er auf den *Ritus* als eine kultische, vorliterarische Schicht, die sich an der Grenze zur Sprache befindet (vgl. 90). Weil die Tragödie bereits als Ablösung vom Kultritus verstanden werden kann, der als schematisierte Handlungsabfolge nach zwanghafter Wiederholung verlangt,[119] fasst Bader die Inszenierung in Text und Theater bereits als »Emanzipation, Sublimation und Transformation der Opfersituation« (192). Allerdings könne sie auch als gänzlich abhängig vom Kultus gelesen werden. In diesem Fall erscheint die Tragödie bloß »als Wiederkehr einer Urszene« in dem »alte[n] zwingende[n] Sinn« (192). In der Leserichtung der Symbolik A stellt sich der Opferritus – den Paulus selbst bereits als Überlieferung rezipiert – für Bader also als die nächste Stufe auf dem Weg zum »letzten dinglichen Grund« der Opfermetapher (194) dar. Dieser ist, so sei vorausgreifend mit Blick auf das Kreuz bemerkt, das Menschenopfer, das die Opfermetaphern an ihr Ende bringt. An ihm endet, wie gleich deutlich werden wird, die Möglichkeit des Opfers, an symbolischem Tausch und kommunikativer Ablösung Teil zu haben.

Eine anschließende Durchsicht der alttestamentlichen und griechischen Opferriten fördert in beiden Überlieferungszusammenhängen eine Zweistämmigkeit des Opferritus zutage, wie Bader festhält; nämlich einmal Schlacht- und Speiseopfer, die sich auf den gemeinsamen Fleischgenuss beziehen, und einmal Vernichtungs- oder Sühnopfer, in denen sich der menschliche Destruktionszwang ungehemmt auslebt (vgl. 194–201).

Hier sieht Bader »die Schicht reinen Lebenszwanges« auftauchen (196), die noch unterhalb der rituellen Formung angesiedelt ist und auf der er die immer noch ausstehenden »Urszenen« des archaischen Opfers (202) auszumachen ver-

---

Stellen des Gekreuzigten (»Wort vom Kreuz«, ebd., 59–61); wenn die Sündenübertragung als paradigmatischer Vollzug von Metapher in den Blick kommt (»Wort von der Versöhnung«, ebd., 101 f.); wenn im Tausch das Symbolische als tiefste Schicht der Metapher auftaucht (»Tausch«, ebd., 130–133) und schließlich wenn das Schwanken des Geldes zwischen Material und virtuellem Wert geradezu als Paradigma für die Metapher erscheint (»Geld«, 167 f.). Zur näheren Auseinandersetzung mit Luther zur Übertragung der Sünden bzw. zum Transfer des Bösen vgl. Günter Bader, Absorption des Bösen?, in: Paul S. Fiddes/Jochen Schmidt (Hg.), Rhetorik des Bösen/The Rhetoric of Evil, Würzburg 2013, 143–164, 151–157. Hier beschreibt Bader, wie Luthers Metaphernbegriff »zwischen dem kategorial-theologischen und dem transzendentalhermeneutischen Sinn« (ebd., 156) schillert.

[119] Bader bezeichnet das als stärkere »Wiederkehr« gegenüber dem Wiederholungsmoment in der Tragödie, ebd.,191.

sucht. Zu diesem Zweck bezieht er sich zum einen auf Burkert und zum anderen auf Gerard. Mit dem Altphilologen und Opfertheoretiker Walter Burkert bestimmt er das Jagen und Töten der frühesten Menschenart als archaische Dimension des »Schlacht- und Mahlopfers« (204). Jagen und Töten bilden Burkert zufolge die Urszene, in der der Mensch, um Mensch zu sein und zu bleiben (*homo necans*), Tiere erlegt: Sie werden sein erstes Opfer. Dabei erlebt sich der Mensch nicht nur als Täter, sondern im Anblick des getöteten Tieres auch potenziell als Opfer. In der Erfahrung seiner eigenen zerstörerischen Kraft wird er zugleich deren Bedrohlichkeit für das Leben überhaupt gewahr (vgl. 204) und versteht: Lebenserhalt ist zwar möglich um den Preis des Todes – dieser gerät damit indes für ihn selbst zu einer stets drohenden Möglichkeit. Und das macht den Lebenserhalt zu einer durchaus ambivalenten Sache.

Den »Ganz- und Vernichtungsopfern« (204) liegt eine gesellschaftsbildende Funktion zugrunde, die vor allem René Girard herausgearbeitet hat und denen sich Bader nun zuwendet. In dieser Art von Opfern werden die aggressiven Kräfte der Menschen, die sich gegeneinander richten, auf ein Opfer konzentriert und damit kanalisiert. Menschheitsgeschichtlich betrachtet bilden Gruppen ihre Identität aus, indem sie etwas von sich selbst ausschließen, d. h. opfern. Dieser archaischen Logik zufolge muss das Opfer ursprünglich ein Mensch sein, demgegenüber andere Ganzopfer bereits stellvertretende Funktion haben. Bader rekonstruiert dies folgendermaßen:

> Opfer ist ein Mensch; es ist Menschenopfer, was zur Gründung menschlicher Gesellschaft erfordert ist, alle anderen Vernichtungsopfer sind Ablösungen und Ersätze diese Urwährung, wie dieser geopferte Mensch bereits Ablösung meiner selbst ist, den es auch hätte treffen können. (205)

Der verbindende Punkt beider »Urszenen« ist der Umstand, dass der Mensch sowohl als tötendes Subjekt als auch als passives Objekt der Opfertat auftaucht (vgl. 205 f.). Die paradoxale Verstrickung des Menschen in seine eigene Destruktivität spitzt Bader im Handlungsbegriff zu. Auch hier erscheine der Mensch in ein und demselben Akt zugleich als Handelnder und Leidender, als aktiv und passiv. Dass Handeln und Opfern nicht nur in einem engen Zusammenhang stehen, sondern Handeln im Kern Töten und Opfern *ist* (vgl. 209), macht Bader daran fest, dass zu jedem Handeln das »Töten[.] von Möglichkeiten« gehört (209), also bestimmte Handlungsoptionen, die um der Ergreifung einer bestimmten Handlung willen unweigerlich ausgeschlossen werden.[120]. Kennzeichnend ist auch hier also eine grundlegende Ambivalenz:

[120] Das gilt auch für den Bereich der Kommunikation: »Denn jede Kommunikation – und Kommunikationschance ist ja nichts anderes als Lebensgewinn – bedarf ihres Opfers, also dessen, daß um einer gewünschten Fazilität der Kommunikation willen dieses oder jenes aus der Kommunikation ausgeschlossen wird, und soweit gemeinschaftlicher Ausschluß, soweit

> Vernichtung von Möglichkeiten, wie sie zur Konstitution menschlichen Handelns erforderlich ist, ist aber [...] Eingriff in die Lebensmöglichkeiten, die Opfer und Opferer gemeinsam sind, und somit erweist sich das Vernichten, das zum Beginn von Handlung stattfinden muß, als potentiell selbstvernichtend. (209)

In der Einsicht, dass menschliches Leben nur um den Preis seiner eigenen möglichen Vernichtung zu erhalten ist, erkennt Bader den gesuchten »Kern des archaischen und allgegenwärtigen Opfers«, der als verstummte Last (vgl. 211) aller Opfermetaphorik zugrunde liegt und dabei zugleich die »Verkehrtheit-in-sich« des (Menschen-)Opfers ausmacht (210).

Was den Tod Jesu und seine Deutungen anbelangt, so sieht Bader diese nun abgetragen. Anstelle der Deutungen, die das Kreuz stets »als« etwas – Opfer, Loskauf, Versöhnung, Wort vom Kreuz – erscheinen lassen, tritt es nun in seinem unvermittelten Horror als Folter- und Mordwerkzeug hervor: »Opfer ist doch Metapher, daher das Als, dachten wir: jetzt ist zu sehen: Jesus *ist* Opfer, Menschenopfer, ἄρρητος θυσία, unsagbares Opfer, wie die Griechen sagten, wenn sie in den Schlund des Horrors hineindachten.« (212)

Jesus ist ebenjenem gesellschaftsbildenden Aggressionstrieb zum Opfer gefallen, durch den eine Gruppe (wieder) weiß, wer sie ist und wie sie miteinander sprechen kann. Damit wird zugleich die theologische Pointe des Ansatzes von Bader deutlich: Es geht ihm nicht um die Verteidigung dieser oder jener sühnetheologischen oder antisühnetheologischen Position im Streit der soteriologischen Deutungen. Vielmehr zielt er darauf, mittels religionshistorischer und religionspsychologischer Perspektiven die Realität des Opfers herauszustellen, die er – zweifellos als Theologe – als wesentlich für das Menschsein betrachtet. *Alle* Interpretationen, insofern sie einen bewussten, personalen Umgang mit dem Kreuz erlauben, zeugen bereits von der »Präsenz des Heils in einer durchaus schönen Weise« (27, vgl. 245). Entsprechend geht Bader davon aus, dass Gottes Kraft überall am Werk ist, wo eine neue Sprache durch die vermittelnde Funktion der Metapher »die Stummheit des Opfers durchdringt« (210).

Hier wird denn auch die Wendung der philologischen und anthropologischen Beobachtungen ins Theologische noch einmal besonders deutlich. Die Allgegenwart der unleugbar präsenten archaischen Gewalt, die Opfer um Opfer produziert,[121] ist Bader zufolge nicht nur Kennzeichen der »alten Menschheit«

---

gemeinschaftliche Kommunikation.« Günter Bader, Die Ambiguität des Opferbegriffs, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 36 (1994), 59–74, 74.

[121] »Jesu Tod als Opfer« steht in der »sprachlosen Tradition des Opfers, wie sie die Menschheit in ihren Tötungsritualen fortpflanzt: mit Krieg, Todesstrafe und Menschenopfer was Menschen, mit Schlachthäusern, Jagd und Stierkämpfen was Tiere anlangt, um nur dieses zu sagen.« Günter Bader, Jesu Tod als Opfer, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983), 411–431, 424 f. »Glieder der Opferwirklichkeit sind die Menschen aber nicht nur als Wissende, Vermutende, sondern auch als Handelnde, Erleidende und Verstrickte, d. h. sie sind es mit Haut und Haaren.« Bader, Ambiguität des Opferbegriffs, 74.

(211), sondern auch von uns: »Nicht nur die Antike, sondern die Erfahrung der gesamten alten Menschheit kommt in Jesu Tod als Opfer an, was immer auch heißt: unsere, sofern wir Glieder der alten Menschheit sind.« (211)

An dieser Stelle sei auf die anfänglich bei Bader formulierte Erwartung zurückverwiesen, dass das Denken im Lauf der Symbolik A nicht unverändert bleiben könne. Dies wird hier, da Bader »uns« als Glieder der alten Menschheit ins Spiel bringt am deutlichsten greifbar. Nicht distanzierte Beschreibung und Thesenformulierung betreffs allgemein gültiger Sachverhalte können die angemessene Form soteriologischer Kreuzestheologie sein, sondern diese kann sich nur in Anerkenntnis der eigenen Verstrickung in die reflexiv schwach erhellte Wirklichkeit von Gewalt und Opfer vollziehen, die deshalb unweigerlich einen Oberton von Bekenntnis mit sich führt.[122]

b) Das Gebet als Opfer und Wortopfer

Die Wende, mit welcher nun die Symbolik B – vom Ding zum Wort – anfängt und die eine neue Sprache verheißt, findet Bader im Gebet. Durch es und in ihm, so Bader, wird aus dem schieren, stummen Opfer Wortopfer (λογικὴ θυσία). Gleich zu Beginn bemerkt er, welcher Art diese Aussage ist, nämlich eine ganz und gar paradoxe, ja mehr noch: eine unmögliche Aussage. Denn wenn der gedankliche Weg bisher nach unten zum sprachlosen Leichnam führte und damit bis zu dem Punkt, an dem jegliche Sprache vergangen ist, gibt es »[k]onsequenterweise« (215) auch kein Wortopfer mehr und deshalb gilt: »Wortopfer setzt also das Unmögliche möglich.« (215) Den Kontext, in denen paradoxe Aussagen solcher Art ihr Recht haben und ihre Pointe entfalten, müssen wir, da Bader ihn in der Monographie nicht erwähnt, mit Hilfe anderer Aufsätze von ihm im Lauf des Folgenden einführen.

In Abweisung zweier traditioneller Möglichkeiten, den inneren Zusammenhang von Opfer und Gebet zu konstruieren, entwirft Bader in der Symbolik B eine dritte, die vor allem einen Punkt immer wieder einschärft: dass das Gebet, indem es selbst ein Opfer ist, das alte Opfer präzise an seinem Ort wandelt. Es übt Druck auf die alte Sprache aus, eine neue zu werden:

> Indem [...] das Gebet als Wortopfer eingeführt wird, reklamiert es das Phänomen des Opfers, das bisher nur stumm war, für sich selbst, und zwar nicht halb, auch nicht bloß in einem sublimen Rest, sondern ganz, aber das heißt: ganz gewandelt. Das Gebet als Wortopfer setzt durch seine eigene Opferartigkeit das stumme Opfer an seinem Ort dem Druck aus, es dürfe nicht das alte bleiben, sondern müsse sich wandeln. Wandlung geschieht nur, wenn das Alte – just dies – neu wird. (216)

[122] Hier sei noch einmal verwiesen auf die Assertio-Schrift und ihre Herausarbeitung des Bekenntnisses als einzige Möglichkeit, widerspruchsfrei *assertiones* zu äußern.

Wie aber ist das Gebet als Opfer zu denken und wie wird aus ihm Sprache? Bader weist erstens die Tradition ab, die das Wesen des Opfers spirituell bestimmt und das Gebet ihm gegenüber als selbstständiges und ursprüngliches Phänomen sieht (vgl. 221–225). Das Opfer erscheint dann nur, so reformuliert Bader Friedrich Heilers Ansatz, der in Fortsetzung antiker Überlieferung steht, als »Instrument des Gebets zum Zweck seiner Versinnlichung und Verstärkung zu größerem Nachdruck und durchschlagender Kraft« (225). Baders Kritik richtet sich hier auf den instrumentellen Gebrauch zuerst des Gebets, dann aber auch der Sprache überhaupt. Abgewiesen wird zweitens die Tradition, welche auf einem Weg zunehmender Spiritualisierung das Gebet als Ende des Opfers bestimmt: Auf höchster Stufe vollziehe sich das Gebet in sublimer Wortlosigkeit, wodurch es sich von der leiblichen Lebenswirklichkeit und gar dem Opfer vernünftigerweise gänzlich ablöse. Das Gebet tritt dann zwar an die Stelle des Opfers, aber dieses bleibt unverändert liegen, um im Schatten des Gebets wieder »desto kräftiger« (233) zu werden.

Beiden Konzeptionen weist Bader also nach, dass in ihnen die Logik des Opfers nach wie vor am Werk ist, einmal direkt und einmal indirekt und als verdrängte wiederkehrend; zugleich weist er damit die »Substitutionstheorie der Metapher« (235) ab, der zufolge ein mühelos auch eigentlich zu sagendes Wort lediglich aus rhetorischen Gründen durch ein Sprachbild ersetzt wird. Vielmehr, so Bader jetzt positiv, sei sowohl in Jesu Tod als auch in der Metapher das transformative Moment ausfindig zu machen, in dem der Tod Jesu »das Opfer der Wandlung aussetzt, indem er ihm als Wortopfer widerspricht« (235). Damit verbindet er nichts weniger als den »Ursprung der Sprache« (235), indem das stumme Opfer zum Wortopfer wird. Dafür müssen sich passives Leiden und aktives Sprechen so durchdringen, dass sich im Gebet sowohl das Opfer in Sprache verwandelt als auch die Sprache in Opfer.[123]

Kern- und Angelpunkt von Baders Argument, wie dies im Gebet vonstattengehen soll, ist »die Kraft des Begehrens« (237). Üblicherweise fange man zu beten, weil man etwas wolle, d. h. aus einem Begehren heraus. In diesem Fall ist das Gebet bzw. die Sprache ebensosehr Mittel des Opfers wie irgendeine andere Opfermaterie. Denn sind das Wünschen und Begehren das Maß der im Gebet ausgesprochenen Worte, so ist damit der – nicht erst seit Kant attackierte – Versuch verbunden, die Worte des Gebets als Instrument meines Wollens und Meinens zu gebrauchen. Genau an diesem Punkt seiner Verkehrung verortet Bader nun auch die transformative Kraft des Gebets. Denn kaum dass die Worte im Begehren ausgesprochen sind, beginnt sich durch das Aussprechen eine »Gegenkraft« (238) zu regen, die mich von einer aktiven Sprecherin in eine passive Empfängerin verwandelt. Bader erklärt:

[123] Bader, Jesu Tod als Opfer, 428. Vgl. zum Aspekt von Aktivität und Passivität ders., Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?, bes. 180 f.

> Indem das Wort ausgesprochen ist, beginnt es sich davon zu lösen, mein gemeintes Wort zu sein, definiert in seiner Wörtlichkeit durch das Maß des Wunsches und seiner Erfüllung. Es blickt, so gelöst, auf den zurück, der es mit seinem Wunsch und Meinen besetzt gehalten hatte. Meinem Meinen tritt jetzt das Meinen der Sprache entgegen [...]. Das Meinen der Sprache bestreitet das Meinen des Begehrens an seinem eigenen Ort: Aufgang neuer Sprache am Ort der alten. (238 f.)

Das ist so zu verstehen: Genau das, dieses Sprechen der Sprache selbst, ist der mediale Gebrauch der Sprache,[124] in dem durch den Zweck des Gesagten ein zweckloses Moment hindurch scheint und darin zwischen aktivem Sprechen und passivem Hören vermittelt (vgl. 239). Indem ich mich selbst sprechen höre, tritt mir die Sprache in ihrem Eigenrecht entgegen und unterbricht die Kontrolle, die ich versuche, über sie auszuüben. Dann prägt nicht mehr ein »ich will« die Haltung und bestimmt die Gebetsworte, sondern ein »ich äußere und lasse los«.[125] Dadurch verändert sich die Sprache im Gebet: sie wird als Opfer verstehbar, in dem die gewohnheitsmäßig ausgeübte Gewalt über die Worte an ihr Ende kommt.

Das Gebet als Opfer in diesem Sinn versteht Bader also als Ausübung von Kraft bzw. Gewalt: »das Gebet [ist] in seinem Anfang nichts anderes als sprachlicher Ausdruck der Gewalt des Meinens, der das unerlöste Wesen in seiner ganzen Härte darstellt.«[126] Entsprechend beschreibt er die Peripetie – welche sich ereignet, wenn das Gebet zur Hingabe wird – als »Kraft-Wechsel« (239), durch den das Wort »Opfer« einen neuen Sinn erhält. Durch diesen Wechsel wird Bader zufolge das gewaltwolle Meinen durchbrochen und die Sprache nicht länger als »Instrument der Gewalt« gebraucht, sondern freigelassen,[127] so dass das Wort »seine eigene Kraft entfaltet« (239). Bader hat es auf einen metaphorischen Twist abgesehen[128], durch welchen das Wort »Opfer« einen zweiten Sinn erhält: Opfer kann Gewaltopfer, aber auch Wortopfer meinen.

Damit wird nun auch umgekehrt der Aspekt der Versprachlichung des Opfers nachvollziehbar. Wir haben schon gesehen: Indem die Worte medial statt instrumentell gebraucht werden, entsteht ein Resonanzraum, in dem die Worte von sich her sprechen und auf ihren Sprecher zurückkommen können. Damit ist das verbunden, was hier Referenzbindung des Wortes genannt werden soll, nämlich,

---

124 Bader verweist vor allem auf : WALTER BENJAMIN, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (1916), in: ders., Medienästhetische Schriften, Frankfurt a. M. 2002, 67–82 und JOHANNES ANDEREGG, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985.

125 Ausführlich hat diesen Gedanken Denis Vasse ausgeführt in: DERS., Bedürfnis und Wunsch. Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung, Olten 1973 [franz. Orig.: Le temps du désir, Paris 1969]. Ich danke Joachim Negel für diesen Hinweis.

126 BADER, Jesu Tod als Opfer, 430.

127 Ebd.

128 Mit Verweis auf Monroe C. Beardsley und auf Paul Ricœur, BADER, Symbolik des Todes Jesu, 240, Anm. 555 und 556.

dass ein Wort so wahrhaftig auf seinen Gegenstand bezogen ist als nur irgend möglich. Das hat wesentlich mit dem Sprechenden zu tun: Beschreibt er seinen Gegenstand im Modus begrifflicher Explanation und Definition oder im Modus betender Aufmerksamkeit, durch welche er die Sache selbst ins Wort finden lässt und dafür dieser Sache die eigenen sprachlichen Konstruktionen gewissermaßen anbietet? Im Gebet wird der gewaltsame Zugriff gemäß der eigenen Wunschwelt unterbrochen und dadurch der Sache, wie sie ist,[129] in der Sprache Recht eingeräumt. Dann entsteht »Dingsprache«. Das Gebet kann so sein eigenes Ende – d. h. sein Ende als instrumentelle Rede des Begehrens in der Opferlogik – in sich aufnehmen und dadurch dem Ding zur Sprache verhelfen. In Baders Worten:

> Allein im Fall des Gebets ist das Verstummen Ereignis der Sprache selbst, nicht Werden zum Ding, sondern zum sprechenden Ding. In seinem Tod wird Jesus sprechendes Ding. Dies ist Ursprung der Symbolizität Jesu. Und dies ist der Ursprung der Sprache. (241)

Hier, am Ursprung der Sprache, hat die Metapher, wie bereits im ersten Teil gesehen, ihren angestammten Ort und auch hier wiederholt Bader, dass »Dingsprache [...] unfehlbar Gottes Sprache in der Sprache der Menschen« ist (241). Nun hat er ihren schöpferischen Gehalt explizit erweitert und vertieft um ihre soteriologische Relevanz. Durch die Metapher bricht

> mitten in der Instrumentalität der Sprache ihre Medialität an [...]. Ihre Qualität besteht darin, daß sie die Last, deren Gewicht sie durch den Grad ihrer Sprachverbiegung[130] zu erkennen gibt, in eine Schwebung versetzt und trägt. [...] Diese Metaphora – in Sprache geschehendes Tragen von Last – ist als Ereignis des Todes Jesu von hohepriesterlicher Art. Die mediale Metapher hat somit priesterliche Funktion: arbeitende, nicht leerlaufende Metapher ist getragene Last. (246)

c) Diskussion

Haben wir damit den Wechsel vom Ding zur Sprache nachvollzogen, so soll an dieser Stelle der Wechsel noch einmal auf einer anderen Ebene angesprochen und damit ein kritischer Gesichtspunkt von Baders Gebetsverständnis zur Sprache gebracht werden. Dieser Wechsel bezieht sich auf das Verständnis des Wortes »Tod« und stellt m. E. die entscheidende Weiche der ganzen Symbolik dar. Waren wir am Ende der Symbolik A beim Leichnam Christi am Kreuz angelangt, so begegnen wir in Baders Entwurf des Gebets in der Symbolik B dem Tod als dem *inneren* Ende des Gebets und der Sprache, der immer schon in Jesu Reden wirksam war:[131] »Daß die Überlieferung von Gebetsworten Jesu ihren

[129] Vgl. noch einmal Bader, Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?

[130] Vgl. seinen Hinweis auf die absurde Metapher im Hebräerbrief (c. 9), dass Jesus Priester und Opfer zugleich ist, Symbolik, 237.

[131] Erstmalig eröffnet Bader dieses Verständnis ebd., 219. Ohne den Wechsel zu markieren, erfolgt er flüssig von Satz zu Satz: Eben noch Tod als leibliches Ende, jetzt alles Innerlichkeit

eindeutigen Schwerpunkt in seinem Leiden und Sterben hat, verdankt sich dem besonderen Umstand, daß dieser Tod immer schon inneres Ereignis von Jesu Gebet war.« (220)

Es geht um den Tod jetzt also nur noch, insofern er ein sprachliches Ereignis ist. Ende des Gebets ist jetzt nicht mehr »äußeres, fatales Ende, Verstummen«, sondern

> im Gebet ist das Ende des Gebets inneres Ereignis, denn Sprache übersteht den Untergang ihres instrumentalen Gebrauchs. Hier ist das Ende des Gebets kein Verstummen, sondern ein vollständig in Sprache sich vollziehender, geborgener Vorgang. Ist nun das Ende des Gebets jederzeit der Tod des Begehrens und Meinens, so doch im Gebet nicht als sprachloser Tod durch Übermacht der Dinge, sondern ein Tod, der in Sprache sich vollzieht: Tod als durch und durch sprachliches Ereignis. (239)

Damit ist aber klar, dass Bader durch die Freilegung der symbolischen Dynamik die Sprache als eine weitere, wenn auch fundamentale Deutung des Kreuzes Jesu herausgearbeitet hat. Sie ist die sechste der soteriologischen Interpretationen und es schiene eine lohnende Aufgabe, die bereits in allen Symbolen zu findende Gegenstrebung hin zur Sprache mit der am Gebet explizierten Symbolik B ins Verhältnis zu setzen. Jedenfalls kann niemand vom Kreuz selbst sprechen,[132] auch im Gebet nicht, sondern nur insoweit ein Übertragungsweg stattgefunden hat. Hatten wir oben die Anrufung des Namens im Gebet als den Ursprung dieser Metapher kennengelernt, so vollzieht das Gebet diesen Ursprung jetzt, indem in ihm ein Verzicht auf Gewalt stattfindet und dadurch den Dingen in der Sprache Raum gelassen wird. Darin *wiederholt* das Gebet strukturell den Kreuzestod Jesu, so muss man wohl sagen, und lässt ihn als Hingabe in sich zur Geltung kommen. Das Gebet ist die Sprache, die das Zwingen aufgibt und Gott transformativ an sich wirken lässt (vgl. 241).

An dieser Stelle kann nun allerdings leicht eine Verwirrung entstehen: weil man von Bader so empathisch und in stringent fortschreitender Ablösung von den Symbolen des Todes Jesu an den Punkt des leiblichen gewaltsamen Todes geführt wurde – und dann als »Lösung« doch wiederum ein Symbol erscheint, nämlich die Sprache. Man muss den Tod bzw. das Kreuz eben in einem bestimmten Sinn verstehen, um zu erfahren, inwiefern er bzw. es selbst redet. Tod und Sprache erscheinen auf einmal wieder als sehr spirituelle, auf das Wollen

---

und Sprache: »[I]ndem Jesu Mund verstummt, beginnt er als dieser verstummte zu reden. Und dies Entstehen einer zweiten Sprache nach Untergang der ersten, oder: dieser Aufgang neuer Sprache […] – dies ist die soteriologische Wende in Jesu Kreuz. […] [Das Kreuz] spricht von sich selbst her und bedarf zu solchem Sprechen eines Mundes nur noch als eines verstummten. In Jesu Kreuz stirbt die Sprache als Sprachsprache, um fernerhin als Dingsprache stumm und kräftig zu sprechen.« Verstummt heißt also nicht: final verstummt, wie bisher, sondern verstummt in einem bestimmten Sinn.

[132] Vgl. Bader, Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?, 168 f.

und Hingeben des Menschen bezogene Kategorien. Hieraus ergeben sich zwei Anfragen.[133]

Erstens: Wenn die Sprache sowohl als Opfer gebraucht als auch als Wortopfer freigelassen werden kann und damit einer Entscheidung unterliegt, die nicht in der Sprache selbst stattfindet, sondern wohl in der Absicht oder Absichtslosigkeit desjenigen, der betet, läge es dann nicht nahe, statt von der Sprache mehr vom Bewusstsein und der Haltung des Menschen zu sprechen? Oder ist das Gebet als Wortopfer vielleicht auch keine Wahl oder Sache der geistlichen Bildung, sondern ein wunderbares Ereignis? Dann allerdings wäre dessen Verknüpfung mit der Intention bzw. dem Begehren des Betenden noch zu klären.[134]

Zweitens ist die Behauptung: »[I]ndem Jesu Mund verstummt, beginnt er als dieser verstummte zu reden« (219) schwer zu verstehen bzw. nicht überall möglich. Das heißt: Nicht jedem ist immer einleuchtend, dass und wie das Kreuz sprechendes Ding sein soll. Das mag eine banale Einsicht sein, die aber aufgrund der ungewöhnlichen Setzungen der Symbolik B doch angebracht scheint. Und so auch Bader selbst an anderer Stelle: »Eine Aussage wie diese [›Christus ist das einzigartige Opfer‹] ist ohne Präsenz von Aussagenden nicht möglich, d.h. von solchen, die sich aktiv Christus als einziges Opfer voraussetzen.«[135]

Es ist die Gemeinde, in der das Kreuz nicht (nur) als gewaltiges Todesinstrument vorkommt, sondern auch spricht von einer neuen Wirklichkeit. In dieser verzichtet die Gemeinde darauf, sich gegenseitig zu Opfern zu machen, indem sie nur Christus immer wieder ihr Opfer sein lässt.[136] Diese drastische Formulierung ist angebracht. Denn, so Bader, die neue Wirklichkeit des Friedens kommt nicht so, dass die Gemeinde meinen könnte, nicht »mit Haut und Haaren« in die Opferwirklichkeit verstrickt zu bleiben, sondern gerade in Anerkenntnis der eigenen Neigung zur Gewalt. Menschen werden zu christlicher Gemeinde, »indem sie sich umwenden und – zu Christus gewandt – sprechen: Sei du unser einziges Opfer; und dieser zurückspricht: Ich bin's.«[137]

---

[133] Eine dritte würde noch einmal das Verhältnis von Sprache und Gebet betreffen: Wieso entsteht die Rückkoppelung besonders im Gebet und nicht einfach bereits in jedem laut ausgesprochenen, meinenden Wort? Wie würde näherhin die Unterscheidung getroffen werden können zwischen einem laut ausgesprochenen Gebet, das nur als Schallverstärker der darin ausgesprochenen Wünsche fungiert und einem solchen, in dem die Worte als zu hörende auf mich zurückkommen und mich darin allererst zu einer Empfängerin des Wortes machen?

[134] Verwiesen sei noch einmal auf Vasse, der den aktiv-passiven Begriff des Verzichts ins Spiel bringt. Hier wäre der Handlungsbegriff wieder aufzugreifen: Wenn Handeln Opfern ist, dann wäre Beten als Wortopfer wohl primär ein Lassen, das in sich einen passiven Inhalt hat, obwohl aktives Verb. Analog zu fasten – nicht essen – und verzichten – nicht ergreifen – wäre beten zu verstehen als – nicht zwingen. Jedenfalls dies letztere wäre dann auch positiv zu entfalten: als »Ergebung« wie bei Bader oben oder vielleicht als »Hingabe«.

[135] Bader, Ambiguität des Opferbegriffs, 74.

[136] Bader sieht dies in der klassischen dogmatischen Formel ausgedrückt: »Christus ist Gipfel und Ende des Opfers.« Ders., Ambiguität des Opferbegriffs, 73.

[137] Beide Zitate Bader, Ambiguität des Opferbegriffs, 74.

Es ist bemerkenswert, dass Bader selbst, was selten der Fall ist, die betenden und antwortenden Sätze zitiert, die nötig sind für die Transformation des Opfers. Es reicht nicht, sich umzuwenden, d. h. aus der Opferlogik auch im Gebet aussteigen zu wollen. Sondern Christus muss antworten und sich fortgesetzt dazu bekennen, als Opfer einspringen zu wollen. Aus dieser Situierung des dogmatischen Satzes in seinem gemeindlichen, präzise: abendmahlsgottesdienstlichen Kontext folgt für dessen Geltungsstatus: »Die Wahrheit des christologischen Satzes ist somit weder empirisch noch unempirisch, sondern sie ist kommunikativ und reicht gerade so weit wie die Kraft jenes gegenseitigen Versprechens«.[138]

Sie ist also keine empirische Wahrheit, verwirklicht sich jedoch geschichtlich im Raum dieser Worte, mit denen Menschen, die wissen, dass sie als »Handelnde, Erleidende und Verstrickte«[139] unweigerlich mit dem Opfer zu tun haben, Christus im Gebet darum bitten, ihr einziges Opfer zu sein. In diesem Sinne lässt sich mit Bader der Satz »Christus ist Gipfel und Ende des Opfers« als metaphorische Wahrheit verstehen, die sich ereignet und weltverwandelnd wirkt, aber in begrenztem Zeit und Raum. In dem Maß, indem die christliche Gemeinde es schafft, ihren »Energiebedarf« (431) nur von Christus her zu stillen, ist sie tatsächlich christliche Gemeinde, in der die Heilsbedeutung des Todes Jesu mitgeteilte Wirklichkeit ist. Dies Ende des Opfers erbittet und feiert sie im Abendmahl.

Wir halten fest: In der Theologie des Kreuzes entfalten die obigen Überlegungen zur Sprachschöpfung durch die Metapher ihre soteriologische Dimension. Indem der gekreuzigte Jesus Christus nicht nur als Opfer des menschlichen Zwangs zur Gewalt begriffen wird, sondern auch als sinnvolle Möglichkeit des Endes dieses Zwangs verstanden werden kann, ergibt sich eine Durchdringung von Sprache und Opfer. Diese findet statt im Gebet, das präzise als Wortopfer in den Blick gekommen ist. Das Kreuz Jesu ist totes Holz und Jesus selbst toter Leib; in diesem äußeren Ereignis spitzt sich bis in letzte Konsequenz zu, was in Baders Augen immer schon »inneres Ereignis« des Redens und Handelns Jesu war: nämlich das Ende eines gewaltsamen, manipulativen Umgangs mit Gott, den Menschen und der Welt und der Beginn eines freimachenden, zugewandten und gelassenen Umgangs. Trotz der Anfrage an den Aufbau der Argumentation Baders ist seine Interpretation des Todes Jesu, der im Gebet als Wasserscheide zwischen diesen beiden Umgangsweisen wirkt, einleuchtend. Das Gebet als Wortopfer ist folglich als die Sprache des gekreuzigten und auferstandenen Jesu zu verstehen,[140] der unsere Worte, insofern wir sie wie Dinge gebrauchen, in

[138] Ebd.

[139] Ebd.

[140] Den Aspekt der Auferstehung lässt Bader aus, aber es läge nahe zu denken, dass für ihn Auferstehung ebenso wie der Tod als sprachliches Ereignis zu denken ist. Dies fordert Wolff, Metapher und Kreuz, 454. Wenn Bader den Tod Christi als Gebet auffasse, so bleibe unberücksichtigt, dass »bei Luther vor allem Christi Auferstehung Gebet ist«, ebd., 454. Die von Wolff

Worte zu verwandeln hilft, die die Dinge ehren und heben und sie dadurch verwandeln.

3.2 Die Entstehung von Sprache in der Liturgie des Abendmahls. Gebet als Benediktion

Gegen Ende des vorangegangenen Abschnitts sind wir bereits auf das Abendmahl als den Ort der Opfermetapher gestoßen. Hier entfaltet die Metapher ihr transformatives Wirken, indem sie Ding und Sprache neu zusammenbringt: anstelle des blutigen Opfers tritt das Wortopfer im Gebet. Gebet als Wortopfer empfängt die christliche Gemeinde und bringt es dar. Sie empfängt es, indem sie die Kraft des Begehrens sich in ihrem Beten erschöpfen und darin das innere Ereignis des Todes Jesu zum Zuge kommen und für sich Wirklichkeit werden lässt. So entsteht mediale Sprache, die die Worte darbringt und nicht zwingt. In ihr unterstehen sie nicht mehr der Gewalt des Menschen und die Dinge fangen selbst an zu sprechen. »Dingsprache« ist das gesuchte Wort vom Kreuz. Und mit diesem Wort zusammen sind Personalität und Freiheit da, Heil und Versöhnung, die in der Gemeinschaft derer walten, die gemeinsam das Abendmahl halten. Soweit führte uns der Gedankengang der »Symbolik des Todes Jesu«.

In einer nächsten Monographie entfaltet Bader den Zusammenhang von Gebet und Opfer in Bezug auf das Abendmahl, präziser: die Abendmahlsfeier.[141] Dabei setzt er die Ergebnisse der Studien sowohl zu Metapher und Melancholie als auch zur Symbolik weitestgehend voraus, die er nun weiterentwickelt in Bezug auf die Liturgie des Abendmahls. Das geschieht aber nicht bloß um der Kontextualisierung willen. Das Abendmahl stellt sich nach Symbolik des Todes Jesu und der Metaphern-Skizze deshalb als Thema, weil in der Feier des Abendmahls der Übergang zwischen Wort und Ding ganz konkret seinen Geschehensort hat: Hier sind Brot und Wein als sublime Zeichen des Opfers Jesu Christi gegenwärtig und vollziehen damit die Ablösung von Fleisch und Blut. Dies beinhaltet jedoch nicht deren völligen Spiritualisierung, sondern die Ablösung geschieht so, dass im Verzehr der Gaben an die Urgabe des Leibes Christi erinnert wird und damit auch die Bedingungen unseres menschlichen Lebens, das immer wieder Opfer fordert, zur Sprache kommen.

Das Abendmahl tritt mit dem Anspruch auf, »die […] Berührung beider Annäherungen immer schon zu vollziehen und also darzureichen Wort als Speise und Speise als Wort« (123). Zwar hat jedes Mahl, wenn auch noch so gering, eine signifikative Dimension, so dass Bedeutung und Nahrung sich immer »irgendwie

---

mit Luther konstatierte Polarität von Klage und Lob weist ein eindeutiges Gefälle auf, nach welchem Gebet vor allem Loben ist.

[141] Günter Bader, Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993. Die Seitenangaben im Fließtext beziehen sich hierauf.

austauschen«. Aber »die Abendmahlsfeier bietet die genaue Genealogie dieses Zusammenhangs, wie sie im Leiden Christi vollzogen wurde« (123). Damit ist wiederum das Thema der Metapher präsent. Denn die Übertragung zwischen Sprache (Wort) und Ding (Speise bzw. Leib) ist nichts anderes als ein metaphorischer Vorgang (vgl. 123). Hier stellt Bader die Metapher des Abendmahls – Leib als Brot und Blut als Wein – als Stiftung durch Jesus besonders in ihrer soteriologischen Bedeutung heraus. Auch der Zusammenhang von Opfer und Gebet ist in der Abendmahlsfeier wiederum in dieser Formulierung präsent. Weil Bader sie im letzten Paragraphen des dritten und letzten Teils des Buches entfaltet (III. Symbolik; § 9 Opfer und Gebet) und dort außerdem die bis dahin entwickelten Gedanken der Studie aufnimmt und argumentativ zuspitzt, gilt diesem letzten Stück hier besondere Aufmerksamkeit.

a) Liturgie zwischen Sprache und Handeln. Die Verheißung des Festes

Zunächst ist es jedoch angebracht, den spezifischen Ansatz des Buches in groben Zügen nachzuvollziehen. Das tun wir in Konzentration auf den ersten von insgesamt drei Hauptteilen des Buches (I. Liturgik). In ihm beschäftigt sich Bader mit der Liturgie, die gleichwohl als übergreifendes Thema den ganzen Gedankengang aus sich entlässt.

Die Liturgie regelt die gottesdienstliche Feier des Abendmahls. Ihre Aufgabe ist es, die Worte mit Gesten, mit duftenden Kerzen, mit Speisen und Musik, also: mit allen Sinnen zu verschränken. Sie verbindet die Sprache mit dem, was nicht sprachlich, sondern nur sinnlich ist, zu einem festlichen Ganzen. Das Charakteristikum der Theologie Baders, die Gegenüberstellung von Sprache und Nicht-Sprache, regiert also auch das Phänomen des Liturgischen. Insofern ist es folgerichtig, wenn er seinen theologischen Ansatz hier als »liturgische Theologie«[142] (17) durchführt.

Nun ist auch die Liturgie Sprache bzw. umfasst sie ja auch die Worte eines Gottesdienstes; dennoch geht es in ihr um mehr als um Wortbedeutungen bzw. umfasst sie eben auch Handlungen und betrifft die Sinne. Bader zufolge ist dieses »Zwischen [...] ihr eigentümlicher Ort« (21): Liturgie ist ein Phänomen »in der Mitte zwischen Sprache und Nicht-Sprache« und wird von ihm daher auch als »Quasi-Sprache« (12) bestimmt. Der produktive Gewinn aus dieser Spannung – Liturgie ist Sprache und ist es gleichzeitig nicht – ist, dass sie die Liturgik, wie die Symbolik, zu einer »Transzendentallehre« werden lässt (11). Die Liturgik gibt

---

[142] Das Stichwort Theologie führt Bader unter dem Gesichtspunkt des Festes ganz zu Beginn des Buches ein, und zwar unter der Perspektive, der wir in der Beschäftigung mit dem Gebet bereits begegnet waren: dass es Anlass zum Loben und Feiern ist, wenn überhaupt Sprache da ist. Theologie im Kontext des Abendmahls ist in diesem Sinne als »Fest der Sprache« aufzufassen: »Theologie (in ältestem Verständnis) ist immer implizites Fest, und zwar Fest, das mit dem Gegebensein von Sprache gegeben ist.« Ebd., 8.

Auskunft darüber, wie sprechende Worte entstehen bzw. wie »Worte und Dinge es zu Bedeutung gebracht haben« (11). An späterer Stelle bezeichnet Bader die Abendmahlsliturgie in diesem Sinne des Öfteren als »Wortentstehungsfeier«:

> [I]n der Liturgie ist der gesamte Weg vom Ding zur Sprache mit allen seinen Abschnitten und Abzweigungen präsent, und sofern es Liturgie gibt, wird die Begehbarkeit dieses Unbegehbaren vorausgesetzt. Nun läßt sich sagen: Liturgie ist offenbar eine Wortentstehungsfeier inmitten der ungeschmälerten sinnlichen Präsenz dessen, was weder Wort ist noch bereits spricht.[143] (130; vgl. 43; 95)

Doch bis wir dessen ansichtig werden, wie hier die Entstehung von Wort gedacht werden soll, ist es noch ein weiter Weg. Dass Bader ihn für notwendig hält, ist in seiner Beobachtung begründet, dass die mittlere Stellung der Liturgie zwischen Sprache und Nicht-Sprache keine ausgewogene Mitte ist. Dies werde deutlich, wenn man sich den politischen Bedeutungskern von Liturgie vor Augen führt. In der Polis war »λειτουργία« ein »Handeln für das Gemeinwesen« und umfasste »spezielle Dienste und Leistungen, die von Begüterten […] für außerordentliche Staatszwecke zu erbringen waren« (12).[144] Zwar konnte man sich von diesen Diensten durch Geldzahlungen befreien. Statt direkte Liturgie (λειτουργεῖν τοῖς σώμασιν) war das dann indirekte Liturgie (λειτουργεῖν τοῖς χρήμασιν) (13). Aber beides, so betont Bader, ist eine Handlung: »abgelöste wie nicht-abgelöste Handlung« (13).[145] Mit diesem Spektrum, das sich zwischen »unablösbarer Last« und »Schiebenkönnen der Last« (14) auffächert, ist die Grundbewegung eingeführt, die wir bereits aus der Symbolik kennen und die zugleich mit dem Wirken der Metapher assoziiert ist.

Bader richtet seine Augenmerk darauf, dass diese Beweglichkeit der antiken Liturgie nicht so weit reicht, dass eine Ablösung des leiblich zu erbringenden Dienstes allein durch ein Wort möglich wäre: »daß anstelle von Handeln auch Sprechen als Erfüllung von Liturgie genügt, findet sich im Bereich der politischen Liturgie nicht« (14).[146] Die Liturgie hat daher Bader zufolge eine Tendenz, mehr Handeln als Sprechen zu sein (vgl. 17). Das indiziert und befeuert eine Abwärtsbewegung, der er im II. Teil »Ökonomik« vom Handeln zum Tausch, zur

---

[143] Dieser Satz ist bezogen auf Nietzsches Theorie der Entstehung von Sprache durch die Metapher. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Nietzsches Metapherntheorie und der Anwendung auf die Liturgie ebd., 128–131.

[144] Z. B. die Ausrichtung von Gastmählern oder Tänzen. Vgl. ebd., 12.

[145] Eine analoge, wenn nicht damit verbundene Entwicklung lässt sich in Bezug auf Opferinstitutionen wie etwa den θησαυρός machen: eigentlich bezeichnete dies Wort einen unterirdischen Getreidespeicher, der der Obhut von Göttern anvertraut war. Daraus wurde »Schatzhaus« allgemein und schließlich »deponiert man nicht mehr Korn in einem unterirdischen Speicher (θησαυρός), sondern wirft eine Münze in ein Kästchen an der Tempelwand, θησαυρός nun in der entwickelten Bedeutung von Opferstock.« Burkhard Gladigow, Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: Frühmittelalterliche Studien 19 (1984), 19–43, 28; vgl. 35 f.

[146] Vgl. 24 f. zur kultischen Liturgie, die ihren politischen Sinn fast vollständig verdrängt hat.

Arbeit, dann zum Leiden und schließlich bis zum Menschenopfer nachgeht: »die Möglichkeit der Dahingabe eines Menschen« bildet den »äußersten liturgischen Horizont« (154). Diese Bewegung können wir als Symbolik A identifizieren, auch wenn Bader diese Unterscheidung hier nicht mehr gebraucht. An ihrem Ende herrscht nur noch stumme Gewalt.

In entgegengesetzter Richtung wirkt, wie wir wissen, die Symbolik B, durch die eine Transformation des schieren Dinges in ein Wort, in Sprache stattfindet. Die solchermaßen ursprünglich geschöpften Worte sind selbst kräftig vorzustellen, d.h. ihnen eignet eine nennende Kraft, die die Dinge wirklich trifft und so zu Wort kommen lässt. Das gelungene Zueinanderfinden von Wort und Ding ist denn auch der Nerv der liturgischen Theologie, wie Bader sie entwirft.[147] Sie bezieht er auch auf den Festcharakter der Abendmahlsfeier. Das Fest ist, so zitiert Bader Hans-Georg Gadamer, »der Inbegriff wiedergewonnener Kommunikation aller mit alle*n*«.[148] Diese auf Sozialität abzielende Formel ergänzt Bader um den Aspekt der materiellen Welt und ihrer Wahrnehmung. Denn dass das Fest auch eine Sache der Sinne und Dinge ist, ist keineswegs nebensächlich, sondern wesentlich: »Fest ist der Inbegriff wiedergewonnener Kommunikation aller mit alle*m*.« (21, Hervorhebung J.B.).

Was das Fest zum Fest macht, ist also einerseits, dass die Sprache dinglich wird und, obwohl sie Sprache bleibt, ihre Gegenstände sinnlich präsent zu setzen versteht. Damit rückt wiederum jene Sprache in den Blick, der wir oben als sprechende bzw. mediale Sprache begegnet waren. Und andererseits entsteht ein Fest dadurch, dass die Dinge sprachlich werden und damit das rein Sinnliche geistigen Sinn erlangt (vgl. 22). Mit anderen Worten: Dann fühlt man sich nicht nur in der Gemeinschaft der Feiernden geborgen, sondern im Einklang mit allen Dingen, die einen umgeben, und ist mit deren So-Sein einverstanden; denn man nimmt sie als durchsichtig auf den Grund und Zweck der Feier wahr, auf den alle und alles hingeordnet ist. Bader schließt seine Überlegungen mit einer Formulierung, die noch einmal deutlich zum Ausdruck bringt, wie man sich die sprechende Sprache vorstellen kann:

> Im Fest ist – mit einer glücklichen Wendung – ›für alle Sinne gesorgt‹, und zwar gesorgt in der Weise, daß alle Sinne zu der ihnen eigenen Sprachlichkeit gelangen, wie umgekehrt Sprache, jetzt volle, nicht nur auf isoliertes Hören eingeschränkte Sprache, zur Reminiszenz uneingeschränkter Sinnlichkeit wird. Das wäre gelingendes Fest, liturgische Theologie. (22; vgl. 109, Anm. 194; 137)

---

[147] »Liturgische Theologie geschieht in einem Medium von Kraft als Sprache und Sprache als Kraft.« Ebd., 21.

[148] Hans Georg Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest, Stuttgart 1977, 15, belegt in Bader, Abendmahlsfeier, 21, Anm. 40, Hervorhebung Johanna Breidenbach.

b) Verschiebungen – Stiftung der Metapher

In den nun folgenden Paragraphen geht Bader den in der Liturgie auseinanderstrebenden Bewegungen nach, deren äußerste Grenzen das Ding und das Wort sind. Immer geht es ihm dabei darum, den jeweils in Frage stehenden Begriff auf seine materielle, bedingende Seite hin wahrzunehmen. So unterliegt der Abendmahlsüberlieferung (§ 2 Paradosis) als sprachlicher Tradition die rituelle Handhabung von Brot und Wein und schließlich die »Urparadosis« (32 u. ö.): der dem Tod ausgelieferte Leib Jesu.[149] So unterliegt dem Handeln, das in der Sprachphilosophie bzw. Linguistik zuweilen eng mit Sprechen zusammengesehen wird, ein Handeln, das nicht in Worten aufgeht. Dieses befasst sich mit Waren, mit Schuld und Gewinn, ist also zweckrationales ökonomisches Handeln. Die hier in Frage stehenden Vorgänge allein sprachlich regeln zu können, wäre bereits die »Erlösung des Handelns« (55). Und das Handeln weist noch eine tiefere Schicht auf: die Arbeit, die den Menschen im Guten wie im Schlechten zwingt. Könnte man sie als Rhythmus begreifen, so wäre ihr schlechter Zwang und ihre Not erlöst (vgl. 105). Aber unter der Arbeit wartet die ihr eigene Not als »horror laboris« (105) und unter diesem zuletzt die Folge menschlicher Gewalttat: das Opfer. Ihm gegenüber steht das Gebet als erlöstes Handeln und Sprechen, worauf wir unten zurückkommen.

Der Sinn dieser ausführlichen und umständlichen Entfaltung Baders erschließt sich aus dem Gegenstand selbst und weist zurück auf das, was wir oben unter dem Gesichtspunkt »produktive Theologie« bereits kennengelernt haben. Sein Interesse an ursprünglicher Theologie statt sekundärem Theologisieren findet hier konsequente Anwendung. Eben, in der Schilderung der Abwärtsbewegung, kristallisierte sich heraus, was das »eigentümliche Ziel der Abendmahlsfeier« ist: »Es ist Erlösung.« (43) Inhaltlich lässt sich dieser Begriff, wenn man der Spur der Durchdringung von Wort und Ding folgt, konsequent als »Sein in der Sprache« (44) bestimmen.[150] Aber methodisch gelangt man Bader zufolge nur dahin, wenn man rekonstruiert, woher sich die Sprache bedingt, »wodurch und wogegen sie sich gebildet hat«. Sonst wäre der (theologische) Diskurs nur »ein leer in sich kreisendes Gedächtnis, das die ungeheure Distanz zwischen Sprache und Nicht-Sprache nicht mehr überspannt« (44).[151] Bader bringt diesen methodischen Ansatz dialektischer Durchdringung der »Schichten« eines Gegenstandes (vgl. 44)

[149] Die differenzierte Auseinandersetzung, die Bader jeweils mit solchen Autoren führt, die s. E. zu früh in der Betrachtung des Gegenstandes anhalten, können hier leider nicht angemessen nachvollzogen werden.

[150] »Etwas als Sprache zu haben, was sich Nicht-Sprache ist oder war: das ist das Maximum erdenkbarer Erlösung, über das hinaus keine höhere Erlösung zu denken noch zu wünschen ist.« Ebd., 43.

[151] Das erinnert an den Zustand der Manie, wie wir ihn oben kennengelernt haben. Auch der melancholische Zustand – »nur noch bei puren Dingen Aufenthalt nehmen müssen« (ebd., 44) – wird als zweite Bedrohung des Seins in der Sprache thematisiert.

dezidiert mit dem Erfahrungsbegriff in Zusammenhang. Der trägt dabei einen doppelten Sinn, der wiederum Baders hermeneutisches Erbe in Erinnerung bringt. Erfahrung ist einmal der sachliche Gehalt des Begriffs der Liturgie, dann aber auch der Denkweg, der nicht nur den sachlichen Gehalt angemessen nachvollzieht, sondern ihn auch den Lesern zur mitdenkenden Erfahrung gibt. Am Ende der Studie, wenn der Denkweg bei Opfer und Opfergesang angelangt ist, formuliert er:

> Erst mit diesem gesamten Weg ist der Erfahrungsgehalt der Liturgie durchmessen. Er begann damit, daß Liturgie als Quasi-Sprache erschien [...]. Dies führte auf die elementare, zur Liturgie gehörige Zweiheit von Handeln und Sprechen, und diese Zweiheit intensivierte sich notgedrungen mit der Intensivierung von Erfahrung. [...] Wie daher die Liturgie auf dem Weg ihrer Erfahrung Handeln, Arbeit und Opfer in sich aufnimmt [...], so muß auf der anderen Seite Sprache durch Rhythmus, Gesang und Gebet präzisiert werden, um Heil im Unheil zu bieten [...]. Daraus folgt, daß sich erst mit diesem ganzen Weg die Abendmahlsfeier vollendet und so etwas wie liturgische Theologie entstanden ist. (142 f., Anm. 245)

c) Die Metapher im Kontext des Abendmahls

Bevor wir uns dem letzten Paragraphen des dritten Teils zuwenden, der mit »Opfer und Gebet« überschrieben ist, soll noch ein letzter wichtiger Punkt von Baders Entwurf liturgischer Theologie notiert werden. Er betrifft die Metapher und die Frage, wie Bader in der zweipoligen Bewegung der Liturgie – zwischen Last und Ablösung von Last – den durch sie bewirkten Dreh in Richtung Erlösung auffasst.[152] Im Kern ist die »metaphorische Leistung der Abendmahlsfeier«, »daß in ihr das Nicht-Gleiche, Leib Jesu und Brot, Blut Jesu und Wein, gleichgesetzt werden trotz manifester Nicht-Gleichheit« (131). Es geht ihm zufolge in der Metapher also auch hier nicht um eine mimetische Konstruktion von Jesu Leib und den Gaben von Brot und Wein, sondern präzise um die Ablösung der Gaben von seinem Fleisch und Blut. Mit anderen Worten: Wir dürfen als Nahrung aufnehmen, was als Fleisch dahingegeben war. Der Segen der Metapher liegt darin, dass gerade nicht mehr Fleisch und Blut die Realität der Gemeinde bestimmen, sondern Distanz und ein versöhnter Umgang mit Gewalt und Gewaltbedarf ermöglicht wurde. Und das heißt auch: dass die Gewaltopfer nicht zu vergessen sind, sondern zu erinnern (vgl. 131–135).

Zentral für die Metapher im Kontext der Abendmahlsfeier ist nach Bader weiterhin, dass sie auf eine Stiftung Jesu zurückgeht. Zwar beruht die Abendmahlsmetapher, die es ermöglicht, Speise als Wort und Wort als Speise zu verstehen, nicht auf einer Ähnlichkeit. Die Metapher vollzieht das »Gleichsetzen des Nicht-Gleichen« aber »nicht einfach aufs Geratewohl, sondern aufgrund einer

[152] In dem Buch kommt Bader immer wieder auf die Metapher zu sprechen und widmet ihr in Teil III einen eigenen Paragraphen (§ 8 Die Metapher).

bleibenden Stiftung« (131). Die Setzung geht laut biblischem Bericht zurück auf das letzte Pessachmahl Jesu mit seinen Jüngern und wird gemäß den darin überlieferten Worten bis heute in jeder Abendmahlsfeier erinnert. Deswegen folgert Bader, dass sich die gesetzte Metapher und die ihr zukommende transformative Wirkung immer wieder in actu des Gottesdienstes erneuert.

> Wenn an die Stelle von Leib Brot und an die Stelle von Blut Wein tritt, und dies mit der bestimmtesten Kennzeichnung, Brot und Wein seien, was sie evidentermaßen nicht sind, nämlich Leib und Blut, dann ist dadurch der Übergang geschehen, daß durch Christi blutenden Leib Nicht-Leib als Leib, nämlich Brot, und Nicht-Blut als Blut, nämlich Wein gesetzt ist. Das ist eine Metapher, die an den metapherlosen Schrecken rührt und ihn dahinten läßt. Genau dies ist es, was mit ἡ ἐμὴ ἀνάμνησις in der Abendmahlsfeier kommemoriert wird. (136)

d) Opfer und Gebet

Dem Thema »Opfer und Gebet« des letzten Paragraphen nähert sich Bader, indem er die Fragestellung in drei Vorbemerkungen noch einmal neu schärft. Sie skizzieren gleichzeitig, inwiefern »Opfer und Gebet« die Summe der vorangegangenen Überlegungen enthalten und sie zum Abschluss bringen.

Dazu gehört erstens der Rückblick auf das bisher Erreichte. Dabei zeigt sich, so Bader, dass bis jetzt nur Annäherungen an den Einheitspunkt von Wort und Leib unternommen wurden, dessen eigentliche Entstehung jedoch »unnachvollziehbar« (140) blieb. Bader rollt also das ganze Feld noch einmal auf und spitzt die in Frage stehenden Bewegungen kritisch zu: Wenn auch im Fest die Sinne untereinander und Sinne und Geist miteinander kommunizieren, so war das Geschehen dieser Kommunikation jeweils vorauszusetzen und ging noch nicht aus der Beobachtung des Festes alleine hervor[153] (vgl. 140). Vielmehr erscheinen Sprache und Dinge bei kritischer Betrachtung doch als getrennte Sphären. Weder kann man, geht man von Sprache aus, mit sprachlichen Mitteln zu den materiellen Bedingungen der Sprache gelangen noch ist von der Seite der Dinge aus einsichtig zu machen, »durch welche Arbeit es zu einer sprachlichen Welt je gekommen sein soll. Nun ist zu behaupten: Das Abendmahl enthält die Arbeit, durch die das geschah.« (141) Bader macht es sich in diesem Paragraphen zur Aufgabe, diese Behauptung zu plausibilisieren. Sie führt ihn sogleich zur zweiten Bemerkung, durch welche das Gebet ins Spiel kommt.

Denn in Form des Gebets, so Baders These, steht dem Opfer seine Erlösung gegenüber, wie dem Handeln das Sprechen und der Arbeit das Spiel als erlöste Formen gegenüberstehen. Um dies einsichtig zu machen, rekapituliert

[153] »Aber nun läßt Synästhesie den problematischen Punkt ungeklärt. [...] Zwar liegt der Punkt, da Sprache und Nicht-Sprache sich berühren, beständig vor Augen [...], aber immer, wenn wir meinen, wir hätten ihn ergriffen, ist er auch schon entwischt und narrt damit, daß wir ihn entweder nie erreichen oder immer schon voraussetzen.« Ebd., 140.

er nochmals den Gang der »Abendmahlsfeier«. Er begann mit der Liturgie als Quasi-Sprache zwischen Sprache und Nicht-Sprache. In absteigender Linie tauchte zunächst unter dem Sprechen das Handeln auf. Erlösungszustand wäre, wenn zwischen Sprechen und Handeln gar keine Differenz mehr bestünde, sondern jedes Wort wirkmächtig und jede Handlung sinnig und verständlich, also: sprachlich, wäre. Unter dem Handeln sah Bader die Arbeit angesiedelt. Bezogen auf die Arbeit würde Erlösung da einsetzen, wo jene nicht mehr lastender Wiederholungszwang wäre, sondern durch einen Rhythmus leichtes Spiel daraus würde (vgl. 141; 95–106). Unter der Arbeit wartete dann das »Arbeitsleid« (142; vgl. 106): Hier skizzierte Bader die Arbeit nicht als Produktionsprinzip, sondern als umfängliches Leiden, demgegenüber das Tätigseinkönnen bereits eine Erleichterung darstellt.[154] Als tiefste Schicht dieser Lebensarbeit am Leiden (vgl. 92) ließ er das Opfer hervortreten. Es stellt in der Reihe der bisher stattgefundenen metaphorischen Verschiebungen »nun wirklich das Letzte« (142) und deren »absolutes Ende« dar. Diesen Endpunkt sieht Bader durch eine »schlechthinnige Metaphernlosigkeit« gekennzeichnet (142), weil der gewaltsam zu Tode gebrachte Menschenleib sich jeglicher Deutung sperrt, wie sie die Metapher, sobald sie ins Spiel kommt, in Anspruch nimmt und eröffnet.

Und doch ist das Opfer *nicht* das Ende. Bader greift, wie in *Symbolik des Todes Jesu*, auf die Tradition des »Wortopfers« zurück und bringt nun das Gebet »als Gegenüber zum Opfer« (142) ins Spiel. Dies ist zunächst eine Setzung, die auch im vorangehenden Buch begegnete. Bemerkenswert ist, dass die Begründung, die dort der erlösenden Kraft des Gebets gegeben wurde, hier fehlt: Bader lässt sich den Begriff des Gebets von der Tradition »zuspielen«, »im Moment noch vollständig leer« (142).[155] Nur formal bestimmt er es aufgrund der untersuchten Phänomene des Rhythmus und der Sprache zum Gesang fort,[156] sodass er präzise behauptet: »Die Abendmahlsfeier enthält die Arbeit der Sprachwerdung der Dinge, sofern sie Opfergesang ist.« (142)

Schließlich wird in einer dritten Vorbemerkung der Begriff eingeführt, mit dem Bader das Gebet hier insbesondere verbindet: die Benediktion. Diese stellt er folgendermaßen vor: In der Abendmahlsfeier ist die Dimension der Zeit in ihren Extensionen Vergangenheit und Zukunft, verknüpft in der Feier der

[154] Hier hat Arbeit eine (alte) passive und notvolle Bedeutung. Ihr zufolge kann »[s]elbst Christi Leiden und Sterben […] als Arbeit bezeichnet werden« […]; es ist der Leidende, der sagt: ›Schaffen wäre keine Arbeit‹«, ebd., 92. Vgl. zum Arbeitsbegriff insgesamt ebd., 91–105.

[155] Wenn wir auf das »Das Gebet des Jona« zurückgreifen, kann Baders Einspielung hier als ein Vorgang von Metapher verstanden werden: als Übertragung und Wiedereinfügung in einen überlieferten Sprachzusammenhang.

[156] »Das Dritte zu Sprache und Rhythmus ist Melos, das Ganze aber: Gesang. Nur war der Begriff des Arbeitsgesanges zwar höchst willkommen, aber auch höchst problematisch. Ob er sich klärt, wenn Arbeitsgesang präzisiert wird zu Opfergesang?« Ebd., 142.

Gegenwart, von entscheidender Bedeutung.[157] Die Vergangenheit wird erinnert. Dabei liegt dem Gedächtnis ein metaphorischer Vorgang zugrunde, der eine zweifache Bewegung eröffnet. Zum einen hin zum Opfer Jesu Christi, der »Urparadosis«, die der Abendmahlsüberlieferung letztlich zugrunde liegt. Bader hat hier den Sinn von Opfer als Gewaltopfer im Blick. Dass die Menschen dieses kraft der Sublimierung überwinden könnten, hält Bader für unmöglich. Es lässt sich nicht abstellen, sondern höchstens verdrängen. Und üblicherweise werden Opfer zusätzlich verbal schlecht gemacht. Bader hat hier besonders die biblische Vorstellung vom Kreuz als Fluch im Blick.[158] In seinen Worten: Soweit man danach strebt, dieses Opfer zu überwinden, erscheint es als das Abgedrängte und »Nichtdenkwürdige […]. Es ist das Weggesprochene, Maledizierte, also derjenige Rest, der im Betreiben des Weltgetriebes produziert wird« (143). Er ist nicht beabsichtigt und wird doch in Kauf genommen, er ist »Bodensatz« (144) und »Unrat«, der nur noch zum Wegwerfen taugt (36 f.).

Das Opfer wird andererseits jedoch nicht nur malediziert, das Kreuz nicht nur verflucht, sondern auch gesegnet. Die eucharistischen Liturgien beginnen z. T. mit dem Aufruf zum Loben und durchdringen den ganzen Gottesdienst mit Lob.[159] Diese formale Tatsache hat ihren Grund darin, dass das im Kreuz verdichtete, verfluchte Leiden unter den Bedingungen fortgesetzter Opferwirklichkeit zum Segen hin geöffnet wird. Das heißt, es wird mindestens möglich, dass es *nicht nur* Leiden bleibt. Und somit wird Zukunft eröffnet. In Baders Worten:

> Abendmahlsfeier ist somit Durchführung, wenn nicht Durchsetzung von Benediktion unter den gegebenen Bedingungen ständigen Anfalls von Malediziertem, geschehend im Medium von Sprache und Gebet als dem einzigen Ort, an dem in der Welt geschieht, was nicht von der Welt ist. Dann ist zu behaupten: Abendmahlsfeier ist welthaft geschehende Benediktionsfeier unter den erschwerten, d. h. Normalbedingungen einer maledizierenden Welt. (143)

Soweit die drei Bemerkungen, mit denen Bader seine Überlegungen zu »Gebet und Opfer« vorbereitet: in der Abendmahlsfeier findet sich der gesuchte Punkt des Übergangs von Wort und Ding, die letzte Schicht der Paradosis ist der tote Leib Jesu Christi und im Gebet als Benediktion dieses Vermaledeiten wird die Transformation von Fleisch und Blut in Brot und Wein wunderbare Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Festes.

---

[157] Bader verknüpfte dies mit der Metapher, die an sich bereits sowohl Vergangenheit als auch Zukunft erschließt: auf der einen Seite evoziert sie nicht nur bestimmte sprachliche Traditionszusammenhänge, aus denen sie stammt, sondern auch die Entstehung von Sprache überhaupt; vgl. ebd., 132–136. In diesem Sinne transportiert sie einen »Nachgeschmack«, ebd., 136. Auf der anderen Seite eröffnet die Metapher in ihrer kreativen Potenz auch einen »Vorgeschmack« (ebd., 136 f.) und zwar eines Zustandes, in dem die gesuchte Einheit von Wort und Ding (hier: Speise) vollkommen verwirklicht wäre und allein im Sprechen sich alles vollzieht, was sich sonst durch Handeln, Arbeiten und Opfern verwirklicht. Vgl. ebd., 137.

[158] Vgl. Gal 3,13.

[159] Belege für die orthodoxe Liturgie ebd., 155, Anm. 260.

Im Folgenden geht es um die vertiefte Begründung und Entfaltung dieser Thesen. Dazu wendet sich Bader einem naheliegenden Einwand zu, um durch dessen Entkräftung den eigenen Punkt zu stärken. Der Einwand gegen die These, mit dem Opfer sei die letzte Stufe metaphorischer Verschiebungen bis hin zur Metaphernlosigkeit des horrenden Einzeldinges erreicht, liegt in der Gegenthese, dass »Opfer« selbst nur eine Metapher sei, deren häufiger Gebrauch zu übersteigerten »Opferphantasien« (144) führe. Religiöses Pathos lade den Opferbegriff in einer Weise auf, die einer nüchternen historischen Begutachtung – gedacht wird hier an die antike Opferpraxis – nicht standhalten könne.[160] Um den Einwand zu entkräften, dass es sich beim Opfer »nur« um eine Metapher handle, setzt sich Bader im Folgenden mit dem Opfer*begriff* auseinander und zieht dazu drei aktuelle religionswissenschaftliche Opfertheorien heran. Der ersten waren wir unter 3.1 bereits begegnet. Walter Burkert zufolge ist das Töten und dessen ritualisierte Gestalt im Opfer universal und entscheidend für das Menschsein als solches[161] (vgl. 144 f.).

Eine zweite Theorie bestreitet diese Umfänglichkeit des Opfers und auch dessen Bedeutung als »selbständige[.] religiöse[.] Institution überhaupt« (147). Laut Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant hat sich die griechische Polis gerade dadurch entwickelt, dass sie das archaische Kultopfer hinter sich ließ und ihre soziale Ordnung an der vernünftigen, nur immanent kulturell bedeutsamen Fleischgewinnung ausbildete[162] (vgl. 145–147).

Die dritte Opfertheorie, die Bader vorstellt, stammt von Burkhard Gladigow. Er betrachtet das Opfer als Katalysator für die Entwicklung von archaischen Gesellschaften hin zu Gesellschaften mit höheren Wirtschaftsformen. Ihm zufolge ist das Opfer zugleich eine ökonomische und eine kommunikative Institution (vgl. 148–150). Zwar gebe es auch Ganz- und Brandopfer, bei denen die Opfergabe ganz aus dem wirtschaftlichen Kreislauf von Produktion, Konsum und Information[163] herausgenommen wird, um ganz der Gottheit zu gehören. Aber »Opfer in wesentlichem Sinn« (148) ist doch das geteilte Opfer, bei welchem dem Menschen mindestens ein Teil der Opfergabe, die er dargeboten hat, wieder zufällt.[164] Dem

---

[160] So lautet der Einwand von Hildegard Cancik-Lindemaier, den Bader hier aufnimmt. Vgl. ebd., 144, Anm. 248.

[161] Dabei spielt hier auch die oben besonders Girard zugeordnete Ansicht hinein, dass das Opfer gemeinschaftsbildende Funktion hat. Bader rekonstruiert dies so: »Mit dem Menschsein des Menschen dauert der Opferbedarf an; die intraspezifische Aggression der Menschheit schafft sich ihren Weg, und so bleibt das Bedürfnis, ihre zerstörerische Kraft nach außen zu wenden und einen Binnenraum zu bilden, indem die Zerstörung gebannt und sogar ins Nützliche gewendet ist.« Ebd., 145.

[162] Die Polis entsteht laut dieser Theorie »aus einer Ernährungsweise […], die sich als spezifisch menschliche, nämlich Fleischesnahrung, vom Ambrosia und Nektar der Götter ebenso unterscheidet wie vom rohen Fleisch der Bestien […]«, ebd., 146 f.

[163] Zum Aspekt der Information vgl. Gladigow, Teilung des Opfers, 39 f.

[164] Dabei hat die konkrete Teilung, die unterschiedlich vorgenommen wurde, verschiedene

geteilten Opfer liegt der Mechanismus zugrunde, dass das Geopferte zwar teilweise aus der Sphäre des Kommerzes herausfällt, dafür aber der dem Menschen zukommende Teil umso größere Wertigkeit erhält. Bader rekonstruiert das wie folgt: »Opfer ist nichts als ›ein Transport- und Umsetzungsmechanismus‹, der gestattet, durch Zurückstellung von Kommerz hier besseren, perspektivreicheren Kommerz dort zu erzielen« (149).[165] Aufgrund dieser Poligkeit von »Preisgabe« (149) und Umsatz, in welcher sich auch Momente der beiden ersten Ansätzen finden, kommt Gladigows Opfertheorie in Baders Studie »eine hohe integrative Bedeutung« zu (149). Denn durch sie erschließt sich der Opfermechanismus – dass alles einen Preis hat – als dasjenige Phänomen, das »den vielschichtigen Aufbau der Wirklichkeit durchdringt« (152), wie Bader es in der Entfaltung von Liturgie entworfen hat. Überall gilt die Gesetzmäßigkeit, dass Sprache als Ablösung von Dinglichem durch die Dahingabe dieses Dinglichen erkauft wird und dass menschliche Kommunikation durch das Opfer ermöglicht wird.[166] Wir waren diesem Mechanismus bereits in der *Symbolik des Todes Jesu* begegnet. Exemplarisch lässt sich das am Phänomen des Verkehrs beobachten:

> Besteht Opferbedarf nur bei Kommunikationsbedarf, dann ist jedes Opfer in striktem Sinn Verkehrsopfer. Somit kommt Verkehr zustande durch Teilung in Gabe und Preisgabe: während hier die Gabe der Kommunikation spielt, wird sie getragen dort von einer Transformation von Material, d.h. Dahingeben von Belebtem und Beseeltem zum Tode. (151)

Mit dem Aufspüren von »so etwas wie Allgegenwart des Opferphänomens« (151) ist ein erster Gipfel von Baders Studie erreicht. Denn nun zeigt sich, dass liturgische Theologie nichts anderes ist als die Entfaltung des Opfers nach beiden Seiten: in Richtung des dahingegebenen Materials und zuletzt des Leibes; und in Richtung der dadurch ermöglichten Sprache und Kommunikation.[167] Baders Frage: »Was geschieht, wenn die Abendmahlsfeier, λειτουργία in des Wortes prä-

---

Gesichtspunkte. Doch jeweils sind wirtschaftliche Überlegungen wesentlich. Vgl. Gladigow, Teilung des Opfers, 30–32.

[165] Beispielsweise ist die Speisung von Götterbildern in altorientalischen Kulturen zu nennen. Die Speisen, die der im Kultbild dargestellte Gott »isst« werden dann wirklich von der politischen Elite gegessen, die sich dadurch erst ausbildet: »Jene ›zweite‹ Verteilung, Redistribution, erzeugt ihrerseits eine hierarchische Struktur mit Gott, König und Priestern an der Spitze. Dieses Redistributionssystem von Nahrung scheint eine der historischen Entstehungsbedingungen staatlicher Organisation darzustellen.« Gladigow, Teilung des Opfers, 23.

[166] Vgl. bereits Beobachtungen zur »Paradosis« (§ 2): überliefert werden erstens die Worte der Abendmahlsfeier, zweitens werden in dieser Feier die Gaben von Brot und Wein übergeben und verteilt und drittens wird die Preisgabe des Leibes Jesu kommemoriert. Paradosis besteht zusammengefasst also einmal als »Weitergabe menschlicher Kultur« und einmal als »Preisgabe zur Vernichtung«. Und nun folgert Bader bereits hier die Sätze: »Aber beides steht offenbar in engem Zusammenhang. Zur Weitergabe muß erst etwas da sein, aber ohne Preisgegebenes ist nichts da, was weitergegeben werden kann. [...] Hat ›traditio‹ zur Voraussetzung ›traditio‹?« Ebd., 36.

[167] »Liturgische Theologie ist daher Wortverabredungskunde, Forschung bis in die tiefsten Schichten, aus denen sich das Wort herbedingt. Soweit ›Teilung des Opfers‹ zu verfolgen ist, so weit reicht auch die liturgische Theologie.« Ebd., 54.

zisestem Sinn, in dieses allgemeine Feld des Liturgischen eingezeichnet wird?« (154), zeichnet mit der folgenden »Antwort« den Weg zum zweiten Gipfel des Buches vor, auf dem der Zusammenhang von Opfer und Gebet wieder aufgegriffen wird: »Die Abendmahlsfeier führt das, was in der liturgischen Theologie an sich schon im Gange ist, vollends bis an die äußersten Grenzen.« (154)

Die eine Grenze ist der Tod Jesu. Er wird jetzt von Bader nicht mehr wie oben als »inneres Ereignis« interpretiert, sondern markiert nun wirklich die Grenze jeder Interpretation, auf die mit sprachlichen Mitteln nur hingedeutet werden kann. Dieser Tod bewirkt an sich überhaupt nichts Gutes:

> Das Leiden Christi ist derart maßlos, daß es sich nicht fruktifizieren lässt. Nach dieser Seite erscheint im Kreuzestod Jesu nichts als das Sich-Ausrasen des Fluchs an diesem Leibe; der Dahingegebene ist der Vermaledeite, und zwar so, daß keinerlei Schielen auf insgeheime Anteile an dadurch zu erwerbenden Segen im Spiel sind. (154)

Diesem unteren Ende, zu dem das Gedächtnis in der Abendmahlsfeier herabreicht, stellt Bader unvermittelt das obere Ende dieser Feier zur Seite, da, wie angedeutet, die Deutung des Opfers als Unterbrechung des Begehrens entfällt. Das Gebet erschließt eine Gegenrealität, die sich dagegen behauptet, dass Tod und Leid die ganze Wirklichkeit bestimmen. In Baders Worten:

> Wie nach unten, in der Gestalt des Dahingegebenen das Bedingende der Kommunikation aus jeder Relation heraustrat und an sich selbst Wirklichkeit wurde, so tritt jetzt nach oben die Kommunikation aus der Bedingtheit durch stattgefundene ›Teilung des Opfers‹ heraus, wird sozusagen Kommunikation an sich selbst, schwere- und bedingungslos […] (155).

Statt vermaledeitem Leid nun Fest und Gesang und darin: gesegnete Speise. »Daher Abendmahlsfeier als durchgeführte εὐλογία, εὐχαριστία.« (155) Aber so wie der tote Leib Jesu als das Bedingende der Abendmahlsüberlieferung im Bedingten nur als dessen Grund und Grenze erscheint,[168] so ist auch die voll-

[168] Etwas anders akzentuiert Heinrich Assel den Zusammenhang von eucharistischen Gaben und Gebet in seiner Habilitationsschrift. Ders., Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 98), Göttingen 2001, 364–371. Er verortet die Erinnerung an Jesu Opfer und die Erwartung seines Kommens nicht innerhalb des symbolischen Schwingens der eucharistischen Gaben, sondern verbindet die Gaben von Brot und Wein und Jesu Tod so, dass sie die Grenze der Sprache und des Gebets der Gemeinde darstellen. Das Gebet der Abendmahlsgemeinde ist begrenzt, weil Jesu Gebet in der Gethsemane-Nacht und sein Tod am Kreuz, welche von der Gemeinde erinnert werden, diese Anamnese übersteigt (vgl. ebd., 367). Jesu Gebet und Tod können im betenden Erinnern der Gemeinde nicht sprachlich repräsentiert werden, weil sie dieses sprengen und übersteigen (vgl. ebd., 369). Diesen Abstand zeigen die erwähnten non-verbalen Zeichen von Essen und Trinken an; sie repräsentieren Jesu Geschick nicht, sondern weisen auf es hin. Damit geht Assel zufolge die Gemeinde »vom Gebet zum richtigen Schweigen« (369) über. Die »Teilhabe an Brot und Kelch als Leib und Blut Christi« versetzt die Eucharistie in eine »Generalpause«, ebd., 371. Während Bader das Gebet als Singopfer gerade als die glückliche Transformation des Nicht-Sprachlichen in Sprache entwirft, in

kommene Verwirklichung medialer Sprache – erlöste Sprache, Dingsprache – als »reiner Lobgesang« nur annäherungsweise zu haben. Sie markiert die andere äußerste Grenze. Noch einmal Bader:

> Wie in der Medialität von Dingen und Sprache das ihnen eigene Beten erscheint, wenngleich auf dem Rücken des dahingegebenen materiellen Substrats, so ist reines Gebet oder reine Medialität natürlich ein unzugänglicher Grenzwert: reines klingendes Lob, das in seiner Medialität nur als Gesang gedacht werden kann. (155)

Wir sehen also: In der Mitte der beiden Bewegungen nach oben und nach unten stehen die benedizierten Gaben von Brot und Wein. Sie halten Fleisch und Blut präsent, aber so, dass sie bzw. die Gewalt, die an ihnen ausgeübt wurde, gerade nicht mehr wiederholt werden müssen. Fleisch und Blut werden genießbar, insofern die von Jesus gestiftete Metapher – dieses Brot ist mein Leib und dieser Kelch ist mein Blut – »Distanz gewährt« (156) zur blutigen Realität. Und gleichzeitig erschließt sie eine Vision von Sprache und Welt, in der die Worte und die Dinge so zusammenstimmen, dass alles, was ist, verständlich und wahr ist und alles, was gesagt wird, wirklich ist. In genau dieser Freiheit gewährenden Logik bestimmt Bader das Opfer als »Singopfer«. Wenn es sich realisiert, ist es eine vorwegnehmende Erfüllung der Ankunft des Messias:

> Dem Opfer tritt entgegen Gesang als Opfer: ›Singopfer‹ nicht ›Opfergesang‹; und während im gefeierten Abendmahl über dem gesegneten Brot und gesegneten Wein die Erinnerung zu Jesu Opfer absteigt, erhebt sich die Erwartung, die ihr ›Komm, Jesu, komm!‹ singt. (156 f.)

Am Ende dieser Ausführungen zur Abendmahlsfeier können wir zwei Ergebnisse festhalten. Zum einen, dass die Argumentationsstruktur ganz auf der in der *Symbolik des Todes Jesu* entfalteten Doppelbewegungen von Symbolik A und Symbolik B aufbaut; zum anderen, dass hier auch inhaltlich Vieles weiter entfaltet wird, was dort schon angelegt war. So wurde in Teil II »Ökonomik« das Symbol des Tausches um die Gesichtspunkte der Arbeit und des Verkehrs erweitert; so in Teil III »Symbolik« das Opfer noch einmal ausführlich erläutert und umso eindringlicher als die Wirklichkeit herausgestellt, in welche Menschen »mit Haut und Haaren« verstrickt sind. Liturgische Theologie und die Abendmahlsfeier als ihr angestammter Vollzugsort bringen als Erinnerung und Erwartung beides als involvierendes, festliches Spiel zur Aufführung: den Tod Jesu und die Erwartung eines umfänglichen Endes aller Gewalt, d. h. die Erwartung von Frieden.[169]

---

deren Feier sich Opfergedächtnis und messianische Erwartung als Dank und Vorfreude verschränken, betont Assel nicht die Transformation, sondern den Bruch und Abstand zwischen verbalem Gebet und den eucharistischen Gaben. Das erstere tritt in seiner Repräsentationskraft gegenüber Kelch und Brot zurück; im schweigenden Verzehr bringt der Geist, so Assel, das Opfer Jesu an der Gemeinde »tiefer und weitreichender zum Ausdruck, als sie sprachlich auszusagen vermag«, ebd., 369 f. Gegenüber diesem Ansatz erscheint die Konturierung der Eucharistie als Fest aller Sinne als die hoffnungsvollere Option auf Versöhnung.

[169] Vgl. zu Abendmahlsfeier als Friedensfeier ebd., 9, 37.

Anders als in der *Symbolik des Todes Jesu* hat Bader bei der Abwärtsbewegung hier dieses Spiel immer vor Augen, da es den Ausgangspunkt der ganzen Studie bildet. Deshalb sind in den jeweiligen Paragraphen wohl auch etwas mehr die aufwärtsstrebenden Gegengewichte im Blick, da von Anfang an die Liturgie unter der Verheißung gelungenen Festes steht: die gegenseitige Durchdringung von Sinn und Sinnlichkeit. Sie führt zur Entstehung von Sprache, indem sie die Worte kräftig macht und die Dinge beredt. Die Metapher wurde wieder als das zentrale Phänomen dieser Umwandlung herausgearbeitet. Bereits am Ende der *Symbolik des Todes Jesu* war ihre soteriologische Bedeutung genannt worden.[170] Hier wurde sie explizit in Verbindung gebracht mit der Setzung, die Jesus laut Abendmahlsbericht selbst vornahm und damit eine heilsame Re-Präsentation seines Opfers ermöglicht: als Erinnerung an eine endgültige Vergangenheit und als Erwartung an eine Zukunft, in der der Bruch, zu dem sich die Spannung zwischen Sprechen und Handeln, Sinn und Sinnlichkeit, ausweiten kann, vollkommen geheilt sein wird.

In Bezug auf das Gebet fällt auf, dass die Entfaltung von Opfer und Gebet die Ergebnisse aus dem Vorgänger-Buch weder aufnimmt noch sich von ihnen distanziert. Die dort vorgenommene Verknüpfung beider Begriffe durch den Begriff des Begehrens spielt hier schlicht keine Rolle mehr.

Da auch eine alternative Entfaltung des Zusammenhangs ausbleibt und auch die Stiftung der heilsamen Metapher durch Jesus nicht an eine solche Stelle rückt, mag es so scheinen, als sei die Aufgabe des letzten Paragraphen – den Weg von der Dahingabe Jesu zu gesegneten, genießbaren Speisen an einem Punkt zu erfassen – immer noch offen geblieben. Tatsächlich werden beide Bewegungen einfach nebeneinander gestellt. Bader kam bis zu dem Punkt, wo es gelte, »stehen zu bleiben«, nämlich beim Opfer Jesu (155). Und dann folgte ohne Weiteres ein »aber«: »Aber nun ist auch nach der anderen Seite zu beschreiben […]«; »wie nach unten […], so tritt jetzt nach oben […]«. An anderer Stelle beschrieb er den Übergang selbst als dynamisches Ereignis, aber eine weitere Erläuterung blieb auch hier aus: »die eine [Bewegung] [treibt] durch ihre relationslose Wucht die andere hervor« (155). Hier scheint es, als ob der gesuchte Hebel, der die Übertragung von Wort und Ding in Gang setzt, doch auch bereits vorausgesetzt wird.

Und doch ist gerade im Verzicht auf alle denkbaren Figuren der Vermittlung der Gewinn dieser Studie zu sehen, der aufgrund dieser thetischen Dialektik seltsam brüchig bleibt. Diesen Gewinn sehe ich zum einen in dem Erfahrungsbezug seines theologischen Ansatzes: es gilt einen Weg zu gehen, ohne den nicht einsichtig zu machen ist, worin das Ziel besteht.[171] Es ist ein Ansatz, dessen Ar-

---

[170] »Diese Metaphora – in Sprache geschehendes Tragen von Last – ist als Ereignis des Todes Jesu von hohepriesterlicher Art. Die mediale Metapher hat somit priesterliche Funktion: arbeitende, nicht leerlaufende Metapher ist getragene Last.« BADER, Symbolik des Todes Jesu, 246.

[171] Das Fest, mit dem Bader beginnt, ist wie dargestellt, auch das Ziel des Buches. Und doch ist das Fest zu Beginn ein »erfahrungsmäßiges Nichts. Deshalb […] werden wir Arbeit haben,

gumente eben auch dadurch an Plausibilität gewinnen, dass man sie Schritt für Schritt am Begriff wie am Phänomen nachvollziehen muss und nicht spekulativ von einem Punkt aus entfalten kann, zu dem man nicht mehr zurückkehren muss. Andererseits scheint mir das schlichte Konstatieren der Tatsache, dass ein Umschlag von Opfer zu Singopfer stattgefunden hat und fortgesetzt stattfindet, gebetstheologisch ergiebiger als ein Rückgriff auf eine weitere begründende Ebene. Denn darin spiegelt die Abgründigkeit des lobenden Gebets die freie Zuwendung Gottes und macht die Entstehung des »neuen Liedes« nicht abhängig von der wie auch immer begehrlichen oder selbstlosen Intention des Betenden.

3.3 Verstummen und Neuerklingen des Psalters. Gebet als Meeresstille

Wie wir sahen, waren die beiden ersten Abschnitte thematisch eng verbunden. Auch in den beiden folgenden Paragraphen werden zentrale Gedanken Baders wieder aufgenommen. Dazu gehört insbesondere das Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit, das er als Polarität von Klang (Sinnlichkeit) und Bedeutung (Sinn) durchführt. Wiederum stellt die Metapher den entscheidenden Vorgang dar, in dem beide Ebenen vermittelt werden und der den Psalter, um den es nun gehen soll, sowohl als Buch wie auch als klingendes, spielendes Instrument zu verstehen gibt.

Die zeitspezifische Dimension der theologischen Betrachtung tritt nun in den Vordergrund: Bader betrachtet den Psalter als historisches Dokument, das eine bestimmte Gegenwartswahrnehmung und eine bestimmte Zukunftserwartung provoziert. In der Auseinandersetzung mit postmoderner Theologiekritik werden dementsprechend auch gegenwartsdiagnostische Beobachtungen bedeutsam – im Gegensatz zu de Certeau allerdings beschränkt auf die philosophische und theologische Perspektive –, die zugleich Baders Theologieverständnis weiter profilieren.

Von den Publikationen, in denen Bader Theologie als Psaltertheologie treibt, sind drei besonders wichtig: die Monographien *Psalterium affectuum palaestra* (1996) und *Psalterspiel* (2009) sowie der Traktat *Psalmen Stille* (2015).[172] Zwischen den beiden Psalterbüchern erschien die *Die Emergenz des Namens* (2006).[173] Diese Reihenfolge ist wichtig, weil sich an ihr ablesen lässt, dass der

durch fortgesetzte Entleerung des Leeren sich ständig entziehende volle Liturgie so weit wie möglich einzuholen.« Bader, Abendmahlsfeier, 4.

[172] Günter Bader, Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33), Tübingen 1996; Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54), Tübingen 2009; Psalmen Stille. Aus Anlass des Symposiums ›Stille als Musik‹, Basel, 12.–14.2014, Rheinbach 2015.

[173] Günter Bader, Die Emergenz des Namens. Amnesie, Aphasie, Theologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 51), Tübingen 2006.

Psalter und der Name Gottes auch inhaltlich aufs Engste zusammengehören. Da in der hier vorgesehenen Gliederung »Psalter« und »Name« in zwei Abschnitten zu behandeln sind, gehen wir mit diesem Befund so um, dass wir jetzt besonders die erste und die letzte Publikation heranziehen: *Psalterium affectuum palaestra* (1996) und *Psalmen Stille* (2015). Das legt sich deswegen nahe, weil hier das Gebet unter *einem* Stichwort thematisch wird: γαλήνην: »Stille, bes. Windstille, Meeresstille«.[174] Während wir auf das zweite Psalterbuch »Psalterspiel« (2009) jetzt nur Hinweise einfügen, wird es im nächsten Abschnitt 3.4 zur Namenstheologie noch einmal im Zusammenhang von Name, Psalter und Gebet vorkommen. Zwar spielt auch jetzt schon der Name Gottes eine zentrale Rolle, wie zu sehen sein wird, aber mit Blick auf das Gebet lässt sich diese Schwerpunktsetzung – hier der Gesichtspunkt der Stille, dort vor allem der Name – dennoch rechtfertigen.

a) Ambivalentes Verstummen

Zunächst gilt es, uns einen Überblick über die Fragestellung der Psaltertheologie zu verschaffen, wie Bader sie entwirft, und die wichtigsten Gesichtspunkte insoweit anzuführen, als sie für das Gebet von Bedeutung sind.

Bader beginnt seine Studien zum Psalter mit der Diagnose, dass der Psalter verstummt[175] sei. Diese Diagnose impliziert, dass er einmal geklungen hat, und weckt zugleich die Erwartung und sogar Hoffnung, dass er eines Tages wieder klingen wird[176] (vgl. 1f.). Was aber meint Bader, wenn er vom verstummten Psalter spricht, der »Klangerwartung« (81) weckt?

Als liturgisches Buch – und in dieser performativen Hinsicht interessiert es Bader – war der Psalter vor allem im Mönchtum gebräuchlich und das Psalmensingen bestimmte dessen Identität so wesentlich,[177] dass Bader zugespitzt formuliert: »Mönchtum ist […] nichts als vollständiger Psalter vollständig erklingend« (7). Die monastische Tradition, in und durch welche der Psalter eine Zentralstellung in christlicher Theologie, aber auch in Kunst und Kultur erhalten hat, endet Bader zufolge mit der Reformation (vgl. 23; 32f.; 111).

---

[174] Wilhelm Gemoll/Karl Vretska, Art. γαλήνην, ης, ἡ, in: Gemoll [10]2006, 175. Die neutestamentliche Referenzstelle ist die Perikope der Sturmstillung in Markus 4, 35–41 parr., besonders v. 39.

[175] In »Psalterspiel« ist die Leitmetapher die der Verschriftlichung, aber auch Verfall und Preisgabe sowie, prominent, Verschwinden und Versteinerung des Psalters entfalten die Diagnose. Vgl. Bader, Psalterspiel, 1–5; 88–93 u. ö. Vgl. zu den Psalmen als Knochenfeld Bader, Psalterspiel, 4, 24.

[176] Die Zahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf *Psalterium affectuum palaestra*.

[177] Der Psalter steuerte die Zeiteinteilung bzw. wurde die Zeit des klösterlichen All- und Festtags mit Blick auf das Psalmensingen organisiert: In täglichen Horen werden die 150 Psalmen in einer Woche gesungen.

Die historische Sichtweise wird flankiert von einer fundamentalen, theologischen Perspektive. In dieser prinzipiellen Perspektive, so Bader, »sind wir grundsätzlich von aller Theologie des Psalters geschieden, denn diese ist als Erklingen des Unhörbaren ein Geschehen ›im höhern Chor‹, steht also unter eschatologischem Vorbehalt« (111). Es geht also nicht nur um eine historische Entwicklung, sondern auch um das Thema des »Unhörbaren«, das sich im weiteren Verlauf seines Buches herausstellen wird als das Thema der unhörbaren Gottesrede und der Unmöglichkeit, von Gott angemessen zu sprechen, also seiner Unaussprechlichkeit. Aber, so fährt Bader typisch für seinen ganzen Ansatz fort, der nicht formal-argumentativ verfährt, sondern historisch-genetisch:

> Dieser prinzipiellen Geschiedenheit, in der wir nie nicht sind, stellen wir uns hier nicht schlechthin, sondern ausschließlich in Auseinandersetzung mit der historischen Geschiedenheit, die nicht sein müßte, wohl aber ist. (111; vgl. 157–161)

Das hat Folgen für die Frage der Theologie des Psalters, die noch viel mehr »auf Zukunft gerichtet«[178] ist als auf die verklungene Vergangenheit. Sie stellt sich präzise als »die Frage nach der Zukunft des Psalters unter Bedingungen unserer Kultur«,[179] das heisst der ausrationalisierten Moderne, in welcher Theologie als akademische Disziplin und Theologie als Vollzug des Gott-Nennens auseinander getreten sind. Insofern ist »[u]nsere Situation […] eindeutig eine Situation danach«.[180] Es geht Bader jedoch keineswegs um eine Rehabilitierung einer mythischen Einheit, die einst gewesen sein soll und nun in die Zukunft projiziert wird. Vielmehr sieht er die »Differenz« als »ein Fundamentalbegriff der Psaltertheologie«,[181] die also insgesamt bejaht, dass in Bezug auf den Psalter – wie auf alle anderen Gegenstände der Theologie – die Perspektive des (liturgischen) Gebrauchs und die der Reflexion seit der Reformationszeit immer weiter voneinander geschieden werden.[182]

Denn das Verstummen des Psalterklangs ist nicht nur Verlust, sondern auch Gewinn, weil es die »Besinnung« (2) auf den Text allererst ermöglicht. Damit die Rationalität der Texte erkannt werden kann, so Bader, muss sein »Klingen und Tönen« (2) zurücktreten und die sinnliche Wahrnehmung zugunsten der Erfassung der Bedeutung in den Hintergrund rücken. In diesem Fall ist das Verstummen des Psalters kein »Schmerz« (1), sondern aktives Streben. Das schlägt erst dann wieder in Schmerz um, wenn die »Klangvernichtung, an sich aktiv

[178] Bader, Psalterspiel, 5.
[179] Ebd.
[180] Ebd., 42.
[181] Ebd., 88.
[182] Dabei geht es um die Antwort auf die Frage, wie Gott zur Sprache kommt unter den kritischen Bedingungen nicht nur der Aufklärung, sondern auch der sog. postmodernen Anfrage an den Logozentrismus westlicher Theologie und Philosophie. Was dabei geschieht, zeigt der Psalter in paradigmatischer Eindrücklichkeit und dies zu sehen lehrt die Theologie des Psalters. Vgl. Bader, Psalterspiel, 8 f.

zu betreiben [...], umgekehrt als zu erleidender Entzug erscheint« (2). Beides, »Klangwunsch und Klangvernichtung« (2) – letztere in ihren zwei Gesichtspunkten von aktivem Betreiben und passivem Erleiden – spielen ihre unreduzierbare Rolle in der »Theologie des Psalters«, wie Bader sie entwirft: auf der einen Seite der trockene Text als Gegenstand vernünftigen Nachdenkens und auf der anderen Seite der Psalter als Übungsinstrument religiöser Praxis, in welcher die Psalmen mindestens gelesen, aber vor allem rezitiert und gesungen werden.

b) Das Wort »Psalter«

Dass Klang und Text zusammenhängen, macht Bader an dem Wort »Psalter« fest, was wir sogleich ausführen werden. Ihm kommt entscheidende Bedeutung für Baders Überlegungen zu: »Auf dieses überschießende Wort gründet sich unser ganzes Unternehmen.« (3)[183]

Die erste Beobachtung, die Bader bei der Wortgeschichte von »psalterium« macht, zeigt, dass das Buch der Psalmen unter dem Titel Psalter eine »Sonderrolle« (5) unter den Büchern des biblischen Kanons erlangt, sobald es in die gottesdienstliche Liturgie eingebunden wird. »›Psalterium‹ [meint folglich] primär das gottesdienstlich gebrauchte Buch, neben dem Evangeliar das wichtigste, oft mit kostbarer Ausstattung und Illumination.« (6)[184] Das Entscheidende ist, dass ψαλτήριον im ursprünglichen Wortsinn ein Musikinstrument bezeichnet und

---

[183] Mit dem Begriff des Psalters kommt die Dimension der Qualität in die quantitativ ausgerichtete Psalmenforschung hinein: »Gegenüber dem Plural [Psalmen], der das Quantum von 150 Psalmen bezeichnet, signalisiert der Singular ›Psalter‹ Qualität.« Bader, Psalterspiel, 14. Diese besondere Qualität, dieses »mehr« des Psalters gegenüber den Psalmen, charakterisiert Bader im »Psalterspiel« durch den Begriff der Sammlung. Er bezeichnet ein Lesen auf der transzendentalen Ebene. Denn die Erwartung, das Buch der Psalmen durchgehend als Buch lesen zu können, erfüllt sich ja nicht. Das Buch entpuppt sich als viele verschiedene Texte. Dadurch ist das Lesen »erster Ordnung« gestört und dann wird ein Lesen »zweiter Ordnung« notwendig, »und dieses heißt Sammeln«, ebd., 15. Es geht also nicht um das möglichst genaue Erfassen des Textes (mit exegetischen oder sonstigen Mitteln), sondern um die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit, die Psalmen überhaupt als Buch lesen zu können. Und das bedeutet, ihn unter einem systematisierenden Einheitspunkt auf einer zweiten Ebene »als fortlaufend zu lesen«, ebd., 22, vgl. 25. Der Begriff von Lesung als Sammlung kündigt eine eigene Gravitation an: auf dem Weg zu einer Lesetheologie (sowie Differentialdogmatik) bildet die Theologie des Psalters nur eine »Etappe«, ebd., Vorwort. Vgl. auch ebd., 39, mit Anm. 152 und dem dortigen Verweis auf Baders Schrift: Bader, Über die Verfertigung von Theologie im Vorgang des Lesens, in: Pastoraltheologie 95 (2006), 184–190. Inzwischen liegt die entsprechende Monographie vor: Günter Bader, Lesekunst. Eine Theologie des Lesens (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 76), Tübingen 2019.

Vgl. dazu Johanna Breidenbach, Vom Lesen zum Leben, in: Newsletter des Netzwerks Hermeneutik und Interpretationstheorie, 8 (2021), 11–13.

[184] Das griechische Ψαλτήριον als Titel des Buches der Psalmen erscheint erst in einer späten Fassung der LXX im 5. Jahrhundert. Diese Titulierung steht im Zusammenhang mit einer Sammlung von Gesängen, die man an den Psalter angehängt und ebenso wie die Psalmen selbst liturgisch verwendet, d. h.: gesungen hat. Daher »bezeichnet ψαλτήριον das Psalmbuch in seiner Eigenschaft als ältestes liturgisches Gesangbuch der Kirche.« Bader, Psalterspiel, 9.

zwar ein Saiteninstrument (vgl. 9). Daher ist »Ψαλτήριον als Psalmbuchtitel [...] eine Musikinstrumentenmetapher« (10). Dabei ist klar, dass jeweils eine der Bedeutungen vorherrscht. Wenn man einen Satz formuliert, der das Wort »Psalter« enthält, ist entweder das Musikinstrument gemeint oder das Buch. Der jeweils andere Sinn muss dann schweigen. Mit Blick auf den Buchtitel formuliert Bader: »Bedingung [seines] Entstehens ist die Negation des wörtlichen, instrumentalen Sinns« (10); und noch einmal zugespitzter: »Anwesenheit von Psalter als Buch *ist* Abwesenheit von Psalter als Instrument.« (11)

Die »metaphorische Wahrheit« des Psalters als Buchtitel betrifft nun, so Bader, präzise den Übergang von Klang zu Buch – wie also der ursprüngliche Sinn des Wortes als Instrument vergeht und der metaphorische immer wichtiger wird. Aber sie betrifft umgekehrt auch den Übergang von Buch zu Klang, d.h. »wie das Psalmbuch nicht Buch ist, sondern Psalter« (13).[185]

Bis jetzt haben wir gesehen, wie Bader die uns vertrauten Aspekte von Sinnlichkeit und Sinn dem Psalter so zuordnete, dass er in dem Wort »Psalter« die Übergänglichkeit zwischen dem biblischen Buch und dem Instrument erweckte. Das Wort des Weckens spielt den eingangs benannten Gesichtspunkt der Klangerwartung ein. Dass der Psalter wieder klingt und singt ist keine Erwartung, die Bader extern an ein etwaiges Wiederaufblühen des Mönchtums knüpft, sondern als innertheologisches Verfahren durchführt. Es geht dabei nicht darum, hinter bestimmte Rationalitätsstandards zurückzugehen. Vielmehr erinnert Bader in der Situation eines ausdifferenzierten, heterogenen theologischen Diskurses, der exegetisch hochwertige Analysen des Psalters als Text erlaubt, an den Psalter als Musikinstrument. Damit trägt er in den exgetischen Begriff eine Zweisinnigkeit ein, die in der unsinnlichen Reflexion auf den Psalter die sinnliche Dimension der Musik anklingen lässt. Beide Sinndimensionen sollten auf keine der beiden Seiten, weder im Rezitieren und Üben, noch im systematisierten Nachdenken, auseinanderfallen. »Psalter als Metapher gelesen« ist Baders theologisches Programm, das auf eine Veränderung des theologischen Diskurses durch Anreicherung zielt, indem sie den dinglichen bzw. sinnlichen Ursprung der theoretischen Gegenstände evoziert. Sie leistet Arbeit an der Sprache, indem sie durch etymologische Aufklärung und metaphorische Sensibilisierung die Sprache in ihrer referenziellen Leistungskraft stärkt. Denn die Potenz des Wort besteht darin, dass es die Welt in ihrer physischen Gegenständlichkeit erschließen und verändern kann.

[185] Ein weiterer Gesichtspunkt beim Thema Klang ist derjenige der Musik: denn die Harfe bzw. Kithara, die dann mit dem Psalterium als Instrument verbunden wurde, war dasjenige Instrument »an und mit dem sich die ganze altgriechische ›musiké‹ gebildet hat«: BADER, Was heißt »Verstummen des Psalters«?, 358–366, 360. In der Folge fand eine Durchdringung von Musik und Psalter statt.

c) *Psalmengesang als »Reden zu Gott in allerlei Sturmwinden«*

Wenn wir nun unser Interesse spezifisch dem Gebet zuwenden, so müssen wir uns zunächst dem Zusammenhang von »Psalterspiel« und Affekten widmen, wie Bader ihn erkundet. Er nimmt dabei die größtmögliche Nähe an: dass nämlich »Spiel der Affekte nichts als Psalterspiel«[186] sei (196). Die Affekte bilden in der Verschränkung mit dem göttlichen Namen eine Hauptkoordinate für die gebetstheologische Pointe, die später entfaltet wird und die wir hier gewissermaßen vorbereiten.

Bereits weiter oben hatte Bader das Thema der Affekte eingeführt anhand der Formel Luthers, der ganze Psalter sei »affectuum quaedam palaestra et exercitium«,[187] die Bader noch weiterkürzt auf »psalterium affectuum palaestra«, also: der Psalter als eine Ringschule der Affekte (vgl. 30). In Baders Erkundungen dieser Formel wird für uns als zentrale Einsicht deutlich: mit der Stimme, die einen Text wiedergibt – bereits wenn sie laut liest, noch mehr wenn sie singt –, ist stets der Gesichtspunkt des Affektiven verbunden. Denn der Affekt bildet sich vornehmlich über den Ton und ist ebendarum mit der Musik seit jeher verknüpft (vgl. 41). Durch die Stimme also wird das, was gelesen wird, zugleich auf der Gefühlsebene lebendig, d. h.: zum Klingen gebracht. Und genau darin liegt auch die pädagogische Valenz des Psalters. Indem durch die Stimme zugleich die eigenen Affekte und die der Psalmen (vgl. 35–38) erregt werden, können sie in ein korrespondierendes Verhältnis kommen, das eine Ordnung und Beruhigung

[186] Im »Psalterspiel« wird der Begriff »Spiel« noch enger auf den eben skizzierten metaphorischen Vorgang bezogen. Die Abwesenheit von Klang, die sich in dem Satz ausdrückt »Psalter als Name eines Saiteninstruments, ausgesagt von einem Buch, ist *nur* Metapher« (Bader, Psalterspiel, 33; Hervorhebung Johanna Breidenbach) ist zugleich die Bedingung der Neuwerdung des Psalters. Das gilt ebenso für die Metapher des »Heiligtums« für die Psalmen. Nach Zerstörung des Zweiten Tempels wird der Psalter zu einem sprachlichen, durch die Schrift betretbaren Tempel (vgl. Bader, Psalterspiel, 26–31); das wiederum hat Folgen für die Sprache: statt Kultmittel am realen Kultort zu sein, »zieht sich das Mittel, nach Verlust der äußeren Welt, zu der es gehörte, auf sich selbst zurück und entspinnt seine eigene innere Welt; das Mittel wird Medium«, ebd., 30. In diesem Sinne ist der Tempel »Spiel-Tempel« (ebd., 31): er ist eine Metapher, die Sinnmöglichkeiten erschließt und dadurch Wirklichkeit entwirft und in diesem Sinne auch schafft. Deswegen handelt das Psalterspiel auch von Poetik, der »Lehre von der produktiven Einbildungskraft« (ebd., 31). Aber nicht nur Sprache ist von Bedeutung, sondern auch die anderen Sinne, auf die der Psalter bezogen ist: Bild und Klang, das heißt Ikonik und Musik. »Wir fragen nach den dichterischen und bildnerischen Kräften, die der Psalter freizusetzen imstande ist«, ebd., 31. Letztlich lassen sich die Schritte der Theologie des Psalters so zu einander fügen, dass das Spiel als das Ziel des argumentativen Weges erscheint: »Psalter ist nach unseren Begriffen nichts als Spiel. Daher zielt das [aus der Tradition der Psaltervorreden stammende] Diktum *Psalterium consummatio totius theologiae* zwar in erster Linie auf das Buch, aber noch vielmehr zielt es auf das Spiel. Psalter als Psalter, das ist Psalterspiel.« Ebd., 41.

[187] So Luther im sog. *Monitum*: ein knapper Text in der zweiten Psalmvorlesung, der auf die Auslegung von Psalm 1 folgt. Er beginnt mit »In fine hoc monendum«. Belege in Bader, Psalterium affectuum, 30.

der menschlichen Affekte bewirkt. In diesem Sinne vermag das klangvolle Lesen ein heilsames Spiel mit den unterschiedlichen Affekten in Gang zu setzen.

Später richtet Bader den Fokus auf eine andere Vorrede Luthers, das »Psalmorum Encomium«[188]. Inhaltlich hebt er hier vor allem drei Aspekte heraus: Erstens, wie Luther – ganz in der Tradition der Psaltervorreden – den Psalter lobt und darüber der Psalter selbst als Gotteslob sichtbar wird (vgl. 163–165); zweitens, wie sich durch die Metaphorik Luthers – wiederum traditionell darin – der Psalter als Buch darstellt, das das Herz und alle Sinne des Menschen anspricht (vgl. 165–170); und drittens den Vergleich des menschlichen Herzens mit einem »Schiff auf einem wilden Meer« (170; vgl. bis 182), das Luther zufolge von vier Hauptwinden umhergetrieben wird: 1. Furcht und Sorge, 2. Hoffnung und Vermessenheit (beide auf die Zukunft bezogen) sowie 3. Gram und Traurigkeit und 4. Sicherheit und Freude (beide auf die Gegenwart bezogen). Nirgendwo finde man laut Luther bessere und feinere Worte für diese wilde Sturmfahrt des Herzens als im Psalter.[189]

Die Atmosphäre der Gefahr und Bedrohung, die mit der Metapher der Meerfahrt evoziert wird, kommt dann voll zum Zuge, wenn die Affekte ungehemmt und ungebremst ihre Wirksamkeit entfalten. Dann überschwemmen sie den Menschen und lassen ihn womöglich ganz untergehen oder treiben ihn zu üblen Taten. Hier stößt man laut Bader auf einen »archaischen Ernst[.]« (188), demgegenüber die durch den Psalter bewerkstelligte Differenzierung und Ordnung der Affekte als erlösendes Spiel erscheint, als distanzierter und gleichwohl bejahender Umgang mit den Affekten.

Auch Kulturwissenschaften gehen von einer engen Beziehung zwischen Affekt und Klang aus, vermittelt durch den Hörsinn, wie Bader im Anschluss an Georg Picht bemerkt.[190] Den Hörsinn bestimmt Picht laut Bader darauf hin, dass ein »Mensch nicht nicht hören kann« (197). Diese doppelte Negation entspricht genau jenem Mechanismus, den Bader auch für den theologischen Argumentationsweg für wesentlich hält. Nur wenn man versucht, etwas nicht zu denken, und dann merkt, dass man es nicht nicht denken kann, ist etwas mit Notwendigkeit und Konsistenz gedacht.[191] Die doppelte Negation verbindet also den Hörsinn, und im weiteren Fortgang auch das Gehörte, nämlich den Klang, und die Theologie: »Daß von allen menschlichen Sinnen allein das Hören […] die doppelte

[188] Martin Luther, Vorrede (auf den Psalter) [1528], Weimarer Ausgabe. Deutsche Bibel 10/1, 98–104. Im Fließtext ist der Titel der lateinischen Übersetzung angegeben, vgl. Bader, Psalterium affectuum, 162, Anm. 427. Weitere Vorreden und Nachworte Luthers auf den Psalter sind aufgeführt und systematisiert ebd., 156, Anm. 418.

[189] Vgl. Luther, Weimarer Ausgabe. Deutsche Bibel 10/1, 101,34–103,18. Belegt in Bader, Psalterium affectuum, 181, Anm. 497.

[190] Georg Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart 1986. Belegt in Bader, Psalterium affectuum, 197, Anm. 508, dort auch zur theologischen Tradition dieses Topos.

[191] »Es gibt auch überall keine Theologie, ohne daß sie mit der Evidenz dessen beginnt, was nicht zu denken nicht möglich ist.« Bader, Psalterspiel, 197.

Negation des Nicht-nicht-hören-Könnens zu erkennen gibt, macht es zum elementaren Stoff, aus dem alle Theologie entsteht.« (197)[192]

Dass der Mensch nicht nicht hören kann und deswegen – Bader nimmt den Begriff von Picht auf – sich immer in einem »Klangraum« (197) befindet, gilt letztlich aber für alle Sinne. Denn wollte man auch die Sinne abtöten, so Bader, ist die Erfahrung doch allermeist die, dass sie sich mit umso größerer Wucht zurückmelden. Der Mensch bleibt unweigerlich ein sinnliches Wesen. Auch hier stößt Bader also auf die Unvermeidlichkeit eines nicht-nicht. Auch wenn ein Sinn de facto einmal verschlossen sein sollte, setzt er hier einen »Begriff prinzipiell uneingeschränkter Sinnlichkeit als Nicht-nicht-offen-sein-Können« (199) des Menschen an. Diesen Sachverhalt trifft das griechische Wort πάθος für Affekt. Πάθος meint, so Bader, einen »Zustand, in dem ein Mensch überwiegender Einwirkung von außen ausgesetzt ist, ohne ihrer Herr zu werden« (191). Affekt bezeichnet hier also ein von außen herrührendes, aber innerlich relevantes Geschehen, das zu stark ist, als dass man es abweisen oder kontrollieren könnte. Aus diesem Umstand zieht Bader den Schluss: »Affekte [sind], sofern unreseziert, Vorgänge von Theologie, Kommen dessen, was nicht nicht kommen kann« (201). Indem Bader hier die Theologie mit der pathischen Verfassung des Menschen verknüpft, wird deutlich: Bader betreibt Theologie als emergente Theologie so, dass er auch Vorgänge von doppelter Negation ohne theologischen Rahmen als inhärent theologische Vorgänge betrachtet. Das ist offensichtlich eine recht weitreichende These, da sie in fachfremden Kontexten mehr sieht, als die Autorinnen selbst. Sie operiert mit einem dynamischen Theologiebegriff[193], der auch nicht-theologische Phänomene als theologische identifiziert. Nicht, indem er sie theologisch deutet, als einer beliebigen Perspektive neben anderen, sondern indem er feststellt, dass sie bereits in sich theologisch sind.[194]

Im konkreten Zusammenhang des Psalters hält Bader deswegen nun fest: »Die Art, wie in der vermeintlichen Psychologie der Affekte Theologie anbricht, ist ein Modell von Theologie. Deshalb nannten wir Affekte das Tor zur Theologie.« (201) Wie erwähnt, spielt das Hören dabei eine wichtige Rolle, insofern an ihm der durch die Sinne ausgeübte Zwang zur Offenheit besonders deutlich wird: »Im Hören eröffnet sich des Pathos pathischste Schicht. [...] Affekte sind Klänge.« (201)

---

[192] Vgl. Günter Bader, »Psalterium« – Der Beitrag eines biblisch-unbiblischen Begriffs zur poetischen Theologie, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen. Ein Werkstattbericht, Ludwigsfelde 1999, 82–110, 97, wo er die »Theologie in vollem Sinn« aufgrund ihres Zusammenhangs mit dem Ton als »musisches Geschehen« darstellt.

[193] »Es gibt keine stärkere Kraft des Denkens als ein aufgefundenes Nicht-Nicht.« Bader, Psalterium, 197.

[194] In der Einleitung zu diesem Teil mitsamt einer entsprechenden Anfrage wurde dies bereits angedeutet.

Das begriffliche Gegenstück zum Affekt erkennt Bader in der ungestörten Ruhe, γαλήνη. Diese darf jedoch nicht als das Ausbleiben von Affekt und Klang verstanden werden (was aufgrund der pathischen Offenheit des Menschen ohnehin nicht möglich wäre). Sondern Ruhe wäre nur inmitten des unstillbar Unruhigen als Ruhe zu denken. Unter diesem Gesichtspunkt des unstillbar Unruhigen spitzt Bader Luthers Psalterformel noch weiter zu. »Des Menschen Herz – können wir endlich sagen – ist nicht *wie* ein Schiff auf einem wilden Meer, sondern *ist* es; es ist von Wellen geschlagen, von Winden geblasen und kann es nicht nicht sein.« (202)

Dasselbe gilt für den Psalter: er *ist* palaestra der Affekte, weil in ihm die Ausgesetztheit des Menschen gegenüber den Affekten ungemildert zum Ausdruck kommt.[195] Deshalb gilt: »Psalmengesang ist Reden zu Gott in allerlei Sturmwinden.« (202)

d) Der Name Gottes. Klang und Bedeutsamkeit

Die Theologie des Psalters sieht Bader aus zwei Gründen mit dem Thema des Namens verknüpft. Der erste ist schrifthermeneutischer Art: Der Psalter gehört zu den biblischen Büchern mit der höchsten Namensdichte (vgl. 232 f.). Bader verbindet diese Beobachtung mit der Aussage des Athanasius, demzufolge die Einzigartigkeit des Psalters in seiner »Musikalität« (233, vgl. 114–119) besteht. Im letzten Paragraphen seines Buches entwickelt Bader daraus die These, dass die Musikalität des Psalters eben daher rühre, dass in ihm der Name Gottes »geehrt, gelobt, gerühmt, erhöht, dargebracht« und »nicht zuletzt« besungen wird (233). Die Psalmodie als Form, den Psalter zu singen, ist daher keineswegs zufällig, sondern auf Engste mit dem Inhalt verbunden: »Ist dies richtig, so wird der Name zu einem Phänomen des Inhalts wie der Form.« (233) Und: »Offenbar ist ein Psalm Ausfaltung des Namens.« (234) Im Folgenden wird zudem gezeigt, warum und wie Bader diese Entfaltung mit Klang und Gesang und mit der Stille der Pause zusammenbringt.

Der zweite Grund dafür, weshalb die Psaltertheologie mit dem Thema des Namens verknüpft ist, hat Bader zufolge mit dem Theologiebegriff selbst zu tun. Hier rekurriert er erneut auf die griechische Tradition von θεολογία als Gott-Nennen, als θεωνυμία (234). Die reflektierende Theologie bezieht sich auf

> die früheste Schicht von Theologie, die unmittelbar nichts als göttlicher Name ist. In dieser Schicht von θεολογία […] geschieht es, daß nicht nur Bedeutung mitgeteilt wird, sondern die Mitteilung unter anderem in der Weise hymnischen Singens vonstatten geht, wie es sich für θεολόγοι gebührt. (234)

[195] »Der Psalter ist ›palaestra affectuum‹, weil die Unmöglichkeit eines akustischen, sinnlichen affektiven Vakuums nichts anderes zuläßt als Psalterspiel am Ort elementarer Mächte und Gewalten«. Bader, Psalterium, 202.

In dieser Tiefenschicht von Theologie, die vorwiegend Besinnung auf den Namen Gottes ist, berühren sich also Klang und Bedeutung, so dass Singen und Denken in Bezug auf den Namen Gottes zusammengehören (vgl. 234 f.; vgl. bereits 15–22).

Mit Blick auf das Gebet wird im Folgenden ein neuer Gesichtspunkt hinzukommen. Bislang hatten wir das Gebet bei Bader kennengelernt im Zusammenhang von Anrufung des Namens als Urmetapher, als Einfügung in einen Sprachzusammenhang und Ergebung, als Wortopfer und Benediktion. Immer standen dabei Wort und Sprache als Leitbegriffe im Vordergrund. Die Sprache spielt auch im Kontext der Psaltertheologie eine zentrale Rolle. In gleich folgenden Ausführungen wird jedoch neu der Aspekt der Stille hinzutreten. Dabei geht es darum, nachzuvollziehen, wie Bader die Anrufung des Namens im Psalters durch eine Stille denkt, die ganz auf das Wort bezogen ist und gleichzeitig offenbart, wie sehr das Wort ganz auf die Stille bezogen ist. Später, in »Psalmen Stille«, wird dieser Zusammenhang von Bader auch explizit auf das Gebet übertragen. Auch wenn er hier, im Rahmen von *Psalterium affectuum palaestra* noch nicht explizit vom Gebet spricht, gilt: insofern die Anrufung des Namens als Gebet aufzufassen ist – wir erinnern an den Satz: »Psalmengesang ist Reden zu Gott« (202) –, dürfen wir Baders namenstheologische Reflexionen auch auf das Gebet beziehen. Und das heißt hier konkret: zu lernen, wie sich das Gebet als Sache des Wortes – die Entstehung von Sprache war ja bislang immer das Ziel der gedanklichen Wege, die in den Studien zurückgelegt wurden – zugleich als Sache der wortlosen Stille erweist. Und das heißt auch: Nicht die Entstehung von Sprache als Vorgang des Gebets steht hier im Vordergrund, sondern die Entstehung von Stille durch und mit den Worten.

Wie aber ist nun die Anrufung des Namens – wir sagen: Gebet – mit den bisherigen Beobachtungen zu Klang und Bedeutung zusammenzubringen? Wir formulieren in eigenen Worten noch einmal das Problem (vgl. 236 f.). Das Stichwort der Affekte zeigte ja an: selbst wenn ein Text auf seine Bedeutung hin gelesen wird, spielt die sinnliche, affektive Ebene doch auch eine Rolle. Bedeutung und Klang sind folglich nicht zu trennen. Das Stichwort der Metapher hingegen betonte die Opposition von Bedeutung zu Klang: entweder ist etwas ein Musikinstrument oder nicht. Der bildliche Sinn geht auf Kosten des wörtlichen und umgekehrt. Und je mehr einer von beiden im Vordergrund steht, desto mehr stößt der andere störend auf. Zwar sind Bedeutung und Klang nicht zu trennen, aber wenn z. B. vor allem am Informationsgehalt eines Textes Interesse besteht, so wird die Stimme, die ihn liest, so diskret wie möglich bleiben wollen. Nur im Fall des Sakraments ist so etwas wie ein Versöhnung von Sinn und Sinnlichkeit zu denken. Das wurde im Abschnitt über die liturgische Theologie erläutert. Bader rekurriert denn auch auf die Liturgie: In ihr bestehe ein »weicher, kontinuierlicher Übergang«, in dem »etwas desto

besser bedeutet, je mehr es zugleich ist, was es bedeutet«, so »daß Bedeutung Klang ist und umgekehrt« (237).[196]

e) Entstehung der Namen

Vor diesem Hintergrund verheißt der angerufene Name Gottes im Kontext der Psaltertheologie die sakramentale Vermittlung von Klang und Bedeutung. Deswegen sucht Bader nun den Moment, »in dem mit den ersten göttlichen Namen zugleich die erste Theologie entsteht« (241), und rekurriert dabei auf die Forschungen Ernst Cassirers.[197] Dieser verortet die Entstehung von Götternamen menschheitsgeschichtlich im »mythisch-religiösen Bewußtsein« (241). Bader verbindet dies mit Luthers Bild vom menschlichen Herzen als Schiff auf einem wilden Meer. Obwohl Cassirer das Bild nicht kennt, nimmt er ebenfalls eine maritime Metaphorik in Anspruch, um den Vorgang zu beschreiben, der zur ursprünglichen Nennung des Namens führt. Seine Beschreibung korrespondiert dabei derjenigen, die bei Hermann Usener zu finden ist und auf die Bader sich hier auch wieder beruft. Das urtümliche Szenario lässt sich so beschreiben: Das Ich, noch vor jedwedem Konzept eines »Ich«, das sich zur Umwelt zu verhalten hat, erlebt sich als einem bestimmten Moment vollkommen ausgesetzt. Dieser einzelne Eindruck erfüllt ihn mit verschiedenen, wild durcheinander stürmenden und wallenden Affekten: Staunen, Furcht, Freude, Schmerz usw. Diese überwältigende Durchdringung von Innen und Außen löst sich, wenn der Menschen für das, was er erlebt, einen Namen findet.[198] Dann wird »die subjektive Erregung […] objektiviert, indem sie als Gott oder Dämon vor den Menschen hintritt«.[199]

Hier ist das Thema der Affekte in ihrer Vielzahl angesprochen. Dabei ist die mythische Szene auch durch eine Vielzahl von Göttern gekennzeichnet. Und damit auch die »Theologie des Psalters, wie Luther sie vorlegt. Das Gewoge des Meeres ist nichts als das Gekräusel der Affekte, beides unüberschaubar in seiner chaotischen Unzahl. Wieviele Affekte, soviele Götter.« (242) Chaotisch ist dieser Zustand auch deshalb, weil sich immer alles plötzlich ändern kann und auch tatsächlich ändert: ständig schlägt der eine Affekt in den anderen um und löst jählings ein Sinneseindruck den anderen ab.[200] Der Name ist deshalb das ent-

---

[196] Zur Auseinandersetzung mit Thrasybulos Georgiades und Theodor Adorno bezüglich der Sprachhaftigkeit und -fähigkeit von Musik vgl. ebd., 237–240. Vgl. dazu auch Bader, »Was heißt ›Verstummen des Psalters‹«, 365 f.

[197] Ernst Cassirer, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen [1925], in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Oxford 1956, 71–167.

[198] Vgl. Dalferth/Stoellger, Einleitung, in: Gott nennen, 11.

[199] Cassirer, Sprache und Mythos, 103. Belegt bei Bader, Psalterium, 241 f., Anm. 595.

[200] »Zur Wirklichkeit des Chaosmeers gehört in zeitlicher Hinsicht, daß es von einem Moment zum anderen keinerlei Übergänge gibt, also reine Plötzlichkeit herrscht. Wenn etwas begegnet, begegnet es nur in der Weise des Plötzlichen.« Ebd., 242.

scheidende Moment der Bannung des Chaos, weil in ihm das leiblich-sinnliche Widerfahrnis zwar aufgenommen, aber nicht einfach wiederholt wird. Der Name integriert die sinnliche und die semantische Ebene:

> Im Laut [wenn der Name ausgesprochen wird, d.h. erklingt] kann der Stoff der sinnlichen Erfahrung mehr oder weniger ungebremst nachklingen, je nach Stärke des Schlages oder Stoßes, der in ihm nachzittert. Aber der Name ist nicht nur Laut, sondern bedeutender Laut. […] Mitten in der Gestaltlosigkeit zeigt sich durch den Namen erstmals Gestalt, und insofern das durch den Namen Gerufene etwas Plötzliches ist, ist es die Gestalt eines Gottes. (243)

Gerade dass die sinnliche Erfahrung im Namen integriert wird, hat für Baders Gedankengang besonderes Gewicht. Denn die Erfahrung, dem Raum der Sinne ausgesetzt zu sein, weckt die Erwartung, dass die erlösende Bannkraft des Namens als Klang und Gesang auftritt. Es steht zu erwarten,

> daß die Peripetie des Geistes sich auch des Materials der Klangwelt bedient, um durch Setzung einer Figur der Tonwelt Sturm und Wellen zu gebieten. […] Und hier hat offenbar die Thematik des Namens Gottes als Klang und Bedeutung ihren systematischen Ort. (244)

Allerdings sind die göttlichen Namen, die hier klangvoll genannt werden, noch völlig unbestimmt und ebenso vielzahlig wie die Affekterlebnisse, auf die sie sich beziehen. »Folglich«, so Bader, »[…] hebt Theologie an in einer Situation uneingeschränkter Polynymie und Polyhymnie, wie es ja Luthers Schilderung des Klangraums im Bild des Schiffes auf dem wilden Meer entspricht« (245); einer Situation, in der ungeordnet und von überall her plötzlich ein Affekt und ein Gott auftauchen und bestimmend werden kann.[201]

f) Die Pause in der Vielnamigkeit

Das bislang wichtigste Ergebnis ist, dass nun klar geworden ist, an welchem Ort der Psalter seine Wirksamkeit entfaltet und von daher ein theologisches Thema ist:

> Seinen Sitz hat der Psalter in der archaischen Erfahrung des Klangraums, in dem das Gewimmel göttlicher Mächte als Gewoge von Affekten und Klängen erfahren wird, und zwar so, daß der in den Klangraum hinein Exponierte sich nicht nicht erfahren kann. (246)

Aber das ist nicht nur Sache einer archaischen Vergangenheit, sondern wiederholt sich, wenn man sich in diesen Klangraum unfreiwillig zusetzender Affekte

[201] Günter Bader, Art. Affekt I: Religionsphilosophisch und ethisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] I, Tübingen 1998, 134–135. Für die Einordnung dieser religionsphänomenologischen These von der Entstehung von Götternamen im Diskurs sowie ihre theologische Diskussion vgl. Negel, Feuerbach weiterdenken, 90–105.

versetzt sieht[202] und sich als Schiff erfahren muss, das mehr getrieben als willentlich gesteuert ist (vgl. 246). Bader erinnert daran, dass in dieser Situation der Psalter als Instrument wirkt, »indem er in und gegen die beschriebene Situation zur Begegnung mit dem einen Gott führt« (246).

Wie kann der Psalter das? Um Baders Überlegungen hierzu zu verstehen, müssen wir knapp die Praxis der Psalmodie erläutern, die Bader im vorangehenden Paragraphen dargestellt hat (vgl. 206–232). Von seinen Ausführungen sind vor allem zwei Dinge hervorzuheben. Zum einen, dass es neun verschiedene sogenannte Psalmtöne gibt. Das sind Melodiemodelle, die vorgeben, auf welchem Grundton und mit welcher Kadenz ein Psalm gesungen wird. Zu diesem Zweck werden die Psalmtexte außerdem in singbare Verse gesetzt. Zum anderen, dass die Psalmodie immer chorisch ist, d.h., dass entweder zwischen Kantor und Allen oder zwischen zwei Gruppen hin und her gesungen wird. Nehmen wir zwei Gruppen an: Die eine Gruppe singt den ersten Vers, die andere Gruppe den zweiten und abwechselnd immer so weiter bis zum Schluss. Charakteristisch für die Psalmodie ist nun, dass jeder Vers noch einmal in einen ersten und einen zweiten Halbvers unterteilt ist. Zwischen den beiden Halbversen macht die Gruppe jeweils eine Gesangspause, etwa so lang wie ein ganzer Atemzug. Diese Pausa wird in der Regel durch ein Sternchen angezeigt. Die zweite Gruppe schließt an den zweiten Halbvers jedoch ohne Pause direkt an. Durch diese Form ergibt sich das eigentümliche Wiegen der Psalmodie, das zwischen beiden Gruppen hin und her geht.

Bader führt den Gedankengang nun weiter, indem er festhält: Der Psalter wirkt nicht auf die gesuchte Begegnung hin, indem er die Vielstimmigkeit der Affekte und der daraus resultierenden Götternamen und Götterhymnen reduzieren würde: etwa auf einen bestimmten Psalmton (vgl. 249) oder einen einzigen Affekt (vgl. 248). Vielmehr geht es ihm darum, die – über jeden Namen, jedes Wort erhabene – Einheit und Einzigartigkeit Gottes, also seine »wesentliche[.] Namenlosigkeit« (250), mit der »Vielstimmigkeit« der göttlichen Namen zu verschränken. Hier kommt die Pausa wieder zentral ins Spiel und damit auch die Einsicht, die Bader oben schon anhand Luthers Rede vom menschlichen Herzen als Schiff vorbereitet hatte. Ruhe kommt nicht so, dass das ungestüme Meer verlassen wird, sondern mitten auf ihm: »Indem mit dem Schiff der Stand außerhalb des Meeres verlassen wird, kann so etwas wie Ruhe nicht mehr in reiner Opposition zur Bewegtheit aufgesucht werden, sondern nur noch in ihr.« (252)

Gesucht wird also: »ruhige Bewegtheit. Keine ruhige Bewegtheit ohne Einheit, die in der Vielheit auffindbar sein muß« (252). Diese Einheit in der Vielheit des Namens ist nach Bader sowohl auf der Ebene des Textes als auch auf der Ebene des Klanges zu finden. Auf der Ebene des Textes ist sie angesiedelt in der

---

[202] Der im Mönchtum übrigens jeweils aktiv aufgesucht wird, um dort den Kampf mit den Dämonen zu bestreiten. Vgl. Bader, Psalteriuum, 243, Anm. 598; 70 f.; 151–153.

»Doxologie«: ein trinitarischer Lobpreis, der jeden Psalm abschließt.[203] Auf der klanglichen Ebene verschränkt die Pause zwischen den beiden Halbversen die Einzigkeit des Namens Gottes mit der Vielheit der Götternamen. Sie verbindet auch formal alle Psalmtöne, aber entscheidend ist für Bader, dass die Pause nicht immer einfach nur eine Pause, sondern eine »bestimmte Negation« der beiden Halbverse ist, die sie jeweils umgeben.

> Werden die beiden Flügel der Psalmodie auf ihre Mitte bezogen, so erklingen sie nicht um des schlichten Erklingens willen, sondern damit sie durch die Pausa ihre Negation erfahren. Aber anders als daß sie gesetzt wären, könnten sie nicht negiert werden, und nur dadurch, daß sie gesetzt sind und negiert werden, entsteht Pausa als bestimmte Negation. (226)

Als »Leerstelle« (224) gehört die Pausa zentral hinein in die Psalmodie, indem sie den Aussagen der Halbverse ein »präzises Nichts« (224) gegenübersetzt, das für sämtliche Psalmen – und seien sie noch so verschieden – als einheitlicher Bezugspunkt dient. Dieses Nichts der Pausa grenzt Bader von dem Nichts ab, das nach Ende der ganzen Psalmodie eintritt. Letzteres beschreibt er als »reine Negation des Klangs« (224), also schlicht: Ruhe als Ende von Gesang. Die Ruhe, die durch die Pausa entsteht, ist dagegen »nicht rein[…] oder leer[…]«, sondern eine »charakteristische Ruhe, je nach dem, was durch sie negiert wird.« (253) Wir müssen also in Baders Sprachgebrauch zweierlei Arten von Nichts bzw. Negation unterscheiden. Die eine ist leer: sie bewirkt das Ende von Gesang. Die andere unterbricht den Gesang und ist gefüllt, man könnte wohl sagen: mit Nachklang und Klangerwartung. Diesen zweiten Sinn von Negation wendet Bader auf die Affekte an, die zusammen mit dem Gesang unterbrochen werden. Und beide – Klang und Affekt – sind zu ihrer Stillung auf ihre Äußerung angewiesen. Diese besondere Pausa der Psalmodie entsteht nur im fortgesetzten Gesang, d. h. sinnlicher, affekthafter Erfahrung: »Tosen muß das Meer, damit Ruhe entstehe.« (253) Mit der Möglichkeit, durch die Psalmodie den nicht-klingenden, da über alle Namen erhabenen Namen dennoch zum Klingen und zu Gehör zu bringen, gelangt die Theologie des Psalters vorerst an ihr Ziel. Bader schließt mit dem Satz: »Die Pausa ist das Ereignis des unnennbaren Namens Gottes als Klang, sobald das menschliche Ohr durch Setzung wie Negation hindurch die Unhörbarkeit dessen zu hören beginnt, der über den Lobgesängen thront.« (253)

Wir halten fest: Die Entfaltung des Gebets als Meeresstille ist mit der Anrufung des Namens Gottes und den menschlichen Affekten zuinnerst verbunden.

---

[203] »Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.« Da sie als durchgängige Formel den konkreten Texten und ihren wechselnden Inhalten gegenüber abstrakt bleibt, lässt sich ihr auch kein spezieller Affekt zuordnen. Dadurch, dass sie keinen eigenen hat, nimmt sie gewissermaßen alle in sich auf. Die Doxologie, die den Namen des »einen, dreieinigen Gottes« ehrt, ist »Affekt aller Affekte oder Affekt keines Affekts« und damit gewährt sie »Ruhe in der Bewegtheit und ist daher das Ziel jedes Psalms«, ebd., 252.

Und wie wir in den vorangehenden Unterkapiteln besonders die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Verständnissen vom Gebet herausgearbeitet haben – als Resignation und Ergebung, als Mittel des Begehrens und Hingabe, als Fluch und als Segen – so können wir auch hier, in freierer Anlehnung an Baders Reflexionen, das Gebet einer Unterscheidung unterziehen.

In einem ersten Sinn wäre das Gebet zu verstehen als Ausdruck der stürmischen, plötzlich wechselnden Affekte, die ganz von sich ausgehen und aus denen heraus Menschen überwältigenden Widerfahrnissen alle möglichen göttlichen Zuschreibungen machen. Hier ist an das in 2.2 zur Ambivalenz der Gotteserfahrungen Gesagte zu erinnern. Wie aber ist überhaupt vorstellbar, dass das menschliche Gebet wirklich Gott bzw. Gottes Namen anruft, da er doch unaussprechlich ist? Alle menschliche Aktivität in diesem Sinne muss fehlgehen und in plurale Anrufungen diffundieren. Erst wenn die Aktivität innehalten und Gott sich selber nennen würde, wäre eine Anrufung *Gottes* vorstellbar. Und doch geht das nicht ohne den Menschen, denn geht es ja um *sein* Gebet, mit dem er Gott anruft. Die Pause der Psalmodie bietet hier eine Lösung, insofern sie das gesprochene Wort mit dessen bestimmter Negation verbindet. Der Klang der Stille, der zwischen den Versen entsteht, ist das Ergebnis menschlicher Sprache und öffnet sie für Gott, der übersprachlich ist. In diesem zweiten Sinne wäre das Innehalten in der Pause zwischen den Worten als menschliches Gebet zu denken, in dem Gott sich selbst anruft. Das geht nicht auf Kosten der Affekte und der sich in ihnen äußernden menschlichen Schmerzen und Hoffnungen. Diese werden sowohl affirmiert als auch im genannten Sinn negiert. Nur indem beides geschieht, werden die Affekte zu Gunsten des Menschen transformiert. In der Pause wird ihre Gewalt unterbrochen und auf eine fundamentale Stille bezogen, die sie in der Tiefe unterfängt und ohne Kampf beruhigt. So wirkt Gott im Wort und in der Stille bzw. im Singen und in der Singpause.

Jetzt ist noch ein letzter Schritt zu machen, durch den die gemachten Beobachtungen noch einmal anschaulicher werden. Wir wenden uns dafür einem Text zu, in dem Bader explizit auf die biblische Kardinalstelle dieser Arbeit eingeht.

In *Psalterium affectuum palaestra* haben wir die Stille kennengelernt unter dem *lead* der Sprache; sie entpuppte sich aber als wesentlich für die Sprache und das Gebet. Von dieser Fundamentalität des Schweigens aus fragt Bader in dem Traktat *Psalmen-Stille* in umgekehrter Richtung:

> Was geschieht in der […] Psalmodie, wenn aus der abgründigen Mitte des Verses Stille sich ringsum ausbreitet? Wenn nicht einzelne Verse, nicht nur ganze Musikstücke, Psalmen, sondern ein ganzes Œuvre, der Psalter unter ihre Herrschaft gerät? Was geschieht, wenn die Stille aus ihrer Ausnahmestelle heraustritt und *herrscht*? (54)[204]

[204] Die Zahlen im Fließtext beziehen sich nun auf den Traktat »Psalmen Stille«.

Dann kehrt sich das Verhältnis um: Nicht sind die Worte das Erste und Wichtige,[205] sondern gerade andersherum ist die Sprache für die Stille da: Der »Psalmvers [...] erklingt nur, um die Pause hervorzubringen. Nicht um Meinungen vorzutragen wird die Psalmodie laut, sondern um Zeugnis zu geben von einer Stille, die nur sich selbst meint« (55; vgl. 58). Damit wird auch »die intentionale Ausrichtung des *Sprechens* angegriffen und der Umkehrung ausgesetzt« (55). Baders Ansicht von der intentionalen Ausrichtung des Gebets haben wir weiter oben mehrfach diskutiert und sie insofern kritisch angefragt, als damit eine Entscheidung über die Angemessenheit des Gebets in den Bereich des menschlichen Willens verlagert werden könnte. Hier zumindest wird deutlich, dass Bader nichts dergleichen im Sinn hat. In seinen Augen wird die intentionale Ausrichtung des Sprechens durch die Volte der Sprache selbst angegriffen, indem sie als zu Hörendes auf die Sprecherin zurückkommt (vgl. 55). Es geht um den Punkt, dass, wer immer spricht, niemals die Kontrolle über die Sprache hat. Und dies nicht nur, weil andere einen eben notorisch anders verstehen, sondern weil die Worte – Bader erinnert hier wieder an Hegel – ein Eigenleben führen, das meinem Meinen nicht nur nicht entspricht, sondern ihm geradezu entgegentritt und es verkehrt. Im Parallelismus der Psalmen kommt jene »Silentiierung des Meinens« (56) deutlich zum Ausdruck. In einer prägnanten Wendung hält Bader fest: »Damit wird die sprachliche Bedeutung, das Resultat intentionalen Meinens, kassiert; sie wird freigestellt.« (56)

Diese Freisetzung der Sprache nennt er nun mit Verweis auf Röm 8,26 den »Grundvorgang des Gebets« (56). Dass der Sprechende nicht weiß, wie und was er zu beten habe, wird von Bader als eben jene Ablösung der Worte von der eigenen Intention interpretiert. Phänomenal spielt er dabei wohl auf den Vorgang der Glossolalie an, die er sprachlich als »Elementarisierung, wenn nicht Materialisierung von Elementen« beschreibt »– bis eine der Art nach andere Sprache sprechbarer scheint als die unsere« (56). Und das wirkt sich auch auf den Klang aus, als »Fragmentierung der Töne, Auflösung der Ton- und Intervallrelationen und des Toncharakters der Töne, wie vom Klang des Gebets bekannt« (57). Das erinnert, zumal Bader Röm 8,26 nennt, an ein Ergebnis unserer Auslegung dieser Bibelstelle: Nicht die kontrollierte, schöne Rede macht das Gebet aus, sondern gerade die affekthaften, dem Willen entzogenen, geschöpflichen Laute, die Gott aus Gnade als Gebet gelten lässt.

Bader bringt diesen Gedanken zusammen mit dem Bild des Aufstiegs von Gebeten zu Gottes Thron als Rauchopfer: »Sprachlich und musikalisch wird das Hören des Hörbaren preisgegeben. Es geht in Rauch auf; Worte und Melodien müssen in Rauch aufgehen, um emporzusteigen.« (57) Auch die Tiefe eignet sich als Bild für die Stille, um die es hier geht; so behauptet Bader in Anschluss an die

[205] Und erst recht nicht in dem Sinne, dass die Pause als Funktion der Sprache und Musik begriffen wird. Vgl. zur Funktion der Pause, Bader, Psalmen Stille, 29–31.

Meeresmetapher von Luther: »Psalmen Stille ist Meeres Stille.« (58) Und zwar die Meeresstille, die in der Tiefe bestehen bleibt, selbst wenn an der Oberfläche ein Sturm tobt: das wäre die γαλήνη μεγάλη des Evangelium von der Sturmstillung (vgl. 58).

Das ist aber m. E. nicht so zu verstehen, dass auf Worte überhaupt verzichtet werden sollte, sondern es geht um die Transformation dieser Worte von kontrollierten hin zu freigelassenen, die die Stille, »die nur sich selbst meint«, bewirkt. In der geschilderten Auflösung von Sprache und Klang bringt Bader zur Ansicht, wohin es führen *kann*, wenn man diese Dimension von Sprache ganz zum Zuge kommen ließe und das Gebet damit zur Grenze der Sprache würde. Dieses Moment ist im Verhältnis von Sprache und Gebet angelegt, ist aber keineswegs das bestimmende, schon gar nicht unter den Bedingungen nicht-monastischer und nicht-enthusiastischer Normalität. Deswegen halten wir insgesamt fest: Die Stille, die wir nun als weitere Dimension des Gebets aufnehmen können, ist zutiefst verwoben mit der Sprache. In *diesem* Sinn sollen hier die von Bader eingeführten Bilder verstanden werden, die das Gebet als eine bewegte Stille zu sehen geben: sich kräuselnder Rauch, der emporsteigt, oder Tiefe des Meeres, in der es ganz sanft hin und her wogt.

3.4 Der Name in der Sprache zwischen Offenbarung und Verborgenheit. Gebet als Anrufung und Lob des Namens

Der Name spielte im bisherigen Referat immer wieder eine Rolle. Zuletzt im wurde im vorangehenden Unterkapitel deutlich, dass der Name auch für die Psaltertheologie zentral ist. Das Gebet jedoch wurde nicht mit Blick auf den Namen interpretiert, sondern war bezogen auf den Aspekt der bestimmten Negation und die dadurch klingende Stille in der Psalmodie. Nun verfolgen wir, wie Bader den Zusammenhang zwischen Sprache und Name noch dichter knüpft und dem Namen nachgeht – und damit ist in diesem Kontext letztlich immer der Name Gottes als paradigmatischer Fall von Namen überhaupt gemeint –[206], insofern er in die Sprache einfällt. Die Leitfragen, die uns auch zum Gebet führen werden, lauten: Was passiert mit der Sprache, wenn der Name hineinkommt? Wie ist umgekehrt Sprache zu denken, insoweit sie auf den Namen bezogen ist?

a) Theologie als Reden »im Namen«

Die genannten Leitfragen haben programmatische Bedeutung. Wie erwähnt, rückt in den namenstheologischen Texten Baders die zeitspezifische Dimension

[206] Vgl. dazu Bader, Gott nennen, 306–354, 307. Auch Name und Sprache gehören zusammen. Sprache lässt sich zwar nicht auf das Paradigma des Namens beschränken, aber doch ist das Nennen, so Bader, eine »ursprüngliche Weise des Redens« und daher ein »intensiver, wenngleich niemals extensiver Inbegriff von Sprache«, ebd., 307. Vgl. dazu auch Bader, Emergenz, 155.

der Theologie in den Vordergrund: Während er vom Psalter diagnostiziert, dass er verstummt sei, so sagt Bader vom Namen, dass er im heute geführten theologischen Diskurs eher als »Störung«, »Sprachfehler« oder »einfallende plötzliche Unpäßlichkeit, Schluckauf etwa«[207] wahrgenommen werde. In diesem Fall könne man Theologie in ihrer ursprünglichen Dimension, die in nichts anderem als dem Nennen Gottes besteht, vergessen – wie es heute auch der Fall sei.

Die Namensvergessenheit des theologischen Diskurses führt Bader auf eine Entwicklung zurück, die sich bereits bei Pseudo-Dionysius Areopagita anbahnt. Dieser behandelte die vielen göttlichen Namen letztlich als Eigenschaften Gottes, aus denen der eine Eigenname Gottes ausscheidet und ganz und gar unsagbar wird.[208] Heute sei die Situation evangelischer Theologie seit Schleiermacher die, dass – statt des Namens – der Glaubenssatz im Vordergrund stehe, dass Gott die Liebe sei. In Schleiermachers Dogmatik ist es allein die Liebe, die als Eigenschaft sogar zum Namen Gottes werden bzw. ihn ersetzen darf.[209] Dazu meint Bader polemisch: »Es ist schon paradox: Wir haben mit dem Satz ›Gott ist die Liebe‹ etwas theologisch Richtiges und Schönes, aber niemand interessiert sich dafür.«[210] Denn, so Bader, das Abstraktum »Liebe« funktioniert letztlich nicht als Name, auch wenn man sie in der kirchlichen Dichtung und Liedgut oft personifiziert und anredet.[211] Aber: »Die Personifizierung eines Abstraktums bleibt in jedem Fall sekundär. Sie wirkt gesucht, immer etwas überanstrengt.«[212] Und so hat die Konzentration auf Gott als Liebe, so können wir aus dem Gesagten folgern, vielleicht sogar Teil an dem zeitgenössischen Desinteresse, das der kirchlichen und theologischen Rede vom Gott der Liebe entgegenkommt. »Die Liebe« kann niemals die Energie und Potenz aufbringen, die dem Eigennamen zukommt[213]

---

[207] Günter Bader, Name – Nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Ästhetik und Gottesname, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 49 (2004), 111–125, 113.

[208] Vgl. Bader, Emergenz, 115, und die ganze Dionysius-Interpretation ebd., 70–115. Vgl. auch Günter Bader, Der verborgene und offenbare Name, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Reden von Gott in der Mitte Europas. Evangelische Theologie im Kontext Bonn – Prag – Warschau, Rheinbach 2004, 23–36, 27.

[209] Mit der Liebe werde nämlich Gottes Wesen selbst getroffen und deshalb kann nur sie »an die Stelle des Namens selbst gesetzt werden«. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Zweite Auflage (1830/31), Kritische Gesamtausgabe I/13,2, Berlin/New York 2003, § 167,2, 504. Zitiert bei Bader, Der verborgene und offenbare Name, 25.

[210] Ebd., 24.

[211] Belege dafür ebd., 25 f.

[212] Ebd., 25.

[213] Vgl. Bader, Der verborgene und offenbare Name, 26; vgl. auch Thomas Benner, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nomini Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (Paderborner theologische Studien 26), Paderborn u. a. 2001, z. B. 71–96; bes. 308–336.

und die auch im Fall einer Umstellung der Theologie auf den Religionsdiskurs noch wider Willen lebendig ist.[214]

In der Formulierung »wider Willen« deutet sich schon das Stichwort der Emergenz an, das Bader nun mit dem Namen verknüpft. Gleich auf der ersten Seite der entsprechenden Monographie *Emergenz des Namens* bringt Bader die an eine Begriffsdefinition heranreichenden Bestimmungssätze zum »schwierige[n] Terminus der Emergenz«. Er

> besagt hier soviel, dass sich etwas zuträgt, was aus der Binnensicht eines gegebenen Systems nicht abzuleiten und insofern auch nicht notwendig ist. Gleichwohl geschieht es nicht aus blindem Zufall, weil es präzis in Hinsicht auf ein gegebenes System und sein inneres Kräftespiel hin geschieht.[215]

Zwischen Kontingenz und Notwendigkeit stellt sich das Emergente ein als dasjenige, »was nicht nicht kommt«.[216] Das erfordert allerdings einen gewissen methodischen Aufwand,[217] so Bader, der darin besteht, zu versuchen, dasjenige, was emergiert, genau daran zu hindern. Noch einmal anders gesagt: Nur gegen einen Widerstand kann sich die spezifische Gangart der Emergenz herausbilden, die zwischen Zwang und Zufall dasjenige einspielt, was in einem jeweiligen Haupttext immer wieder an den Rand oder gar darüber hinaus gedrängt wird.

Neben der zeitspezifischen Dimension geht es dabei auch um ein grundsätzliches Problem. Dies formuliert Bader so: Zwar gilt vom Namen Gottes, dass er offenbart (Ex 3,14) und daher klar ist und bereits so eindeutig gegeben, dass er nicht erst gegen einen Widerstand angeregt werden muss zu kommen. Jedoch wird er »[u]nter Bedingungen von Welt«[218] immer wieder verdunkelt; d.h., so erinnern wir, auch in theologischen Diskursen geht die Besinnung auf die besondere Qualität des Namens immer wieder verloren. Deswegen bedarf es zwar keiner Wiederholung der Offenbarung, jedoch bedarf es der Aufmerksamkeit auf die Dynamik des Namens. Im Verhältnis zur Offenbarung des Namens bezeichnet Bader also die »Emergenz des Namens [als] die besondere Art und Weise, mit der der Name, der ein für allemal offenbart ist, sich je und je meldet«.[219]

---

[214] Vgl. Günter Bader, Was heißt ›Reden im Namen Gottes‹?, in: Holt Meyer/Dirk Uffelmann (Hg.), Religion und Rhetorik, Stuttgart 2007, 23–34, 25–27.

[215] Bader, Emergenz, 1.

[216] Ebd. Dort auch zur Abgrenzung gegenüber dem Automatismus der doppelten Negation.

[217] Auf der Ebene des Textaufbaus spiegelt sich das Phänomen des Emergenten im Exkurs, der sich in einer abhängigen Selbständigkeit zum Haupttext befindet. Das läuft darauf hinaus, dass der göttliche Name nicht »anders als in der Form eines Exkurses […] zur Darstellung gebracht werden kann«, Bader, Emergenz, 41. Das gilt auch für die Überlegungen, die Bader hier vorbringt. Er will sie als Exkurs verstanden wissen, auch wenn es sich um ein veritables Buch handelt, vgl. ebd., 43.

[218] Bader, Emergenz, 2.

[219] Bader, Emergenz, 2. Vgl. dazu Hans-Christoph Askani, Lesenotizen zur »Emergenz des Namens«, in: ders./Assel (Hg.), Sprachgewinn, 287–303, der dies auf den Satz zuspitzt: »Der Name und sein Emergieren sind eins.« Ebd., 301.

Dabei ist zu beachten: Wie Bader den verstummten Psalter nicht dadurch zum Klingen bringt, dass er aus der theologischen Fakultät in ein Chorgestühl auswandert, sondern *mit* den Mitteln kritischer moderner theologischer Disziplin die Stimme Gottes in der Pause der Psalmen beleuchtet, so gilt auch für den Namen, dass Bader nicht einfach zu einem hymnischen Gotteslob zurückkehren möchte. Weder Namensvergessenheit wie im Neuprotestantismus noch mythisches, gewissermaßen primär naives Gottnennen wie in vormoderner Zeit erscheinen ihm als erstrebenswerte Möglichkeiten theologischer Rede.[220] Demgegenüber möchte Bader Theologie in einer dritten Option als Rede »im Namen« profilieren und damit das Nennen Gottes »unter nachmythischen Bedingungen«[221] denkbar machen.

Das Gebet bedenkt Bader in diesem Zusammenhang nicht so deutlich wie in den anderen Unterkapiteln. Dennoch ist das Thema des Gebets geschichtlich und sachlich so tief in die Reflexionen zum Namen eingebettet,[222] dass wir beinahe mühelos diesen Strang in den Vordergrund rücken und uns der Rede »im Namen« auf diesem Weg nähern können. Dazu wenden wir uns zuerst Baders Auseinandersetzung mit dem russischen Linguisten Roman Jakobson zu, werfen anschließend einen kurzen Blick auf das *Psalterspiel*, um schließlich noch einmal zu dem Thema »Theologie als Reden im Namen Gottes« zurückzukehren.

---

[220] In »Was heißt ›Reden im Namen Gottes‹?« bringt Bader in einer ausgefallenen und polemischen These zwei Traditionen der Theologiegeschichte mit zwei Formen von Aphasie in Zusammenhang und entwickelt mit Hilfe der Zweiachsentheorie von Jakobson »ein drittes Modell« der Rede von Gott. (Die fremden Begriffe im Zitat werden teilweise bald klar). »Deshalb fahre ich fort: Während sich das vormoderne Reden im Namen Gottes, das sich im Aussprechen der isolierten Vokabel ›Gott‹ vollzieht, dem Pol der Kontiguitätsstörung, der Broca-Aphasie zuordnen lässt, ordne ich das Reden im Namen der Religion, das Schleiermacher entwirft und dem die neuprotestantische Welt in ihren religiösen Reden zu entsprechen sucht, dem Pol der Similaritätsstörung und also der Wernicke-Aphasie zu. Und eben dies führt zu der Vermutung, dass sich durch Jakobsons Kritik ein drittes Modell eröffnet, Modell dafür, was ›Reden im Namen Gottes heißt‹, nachdem die beiden anderen Modelle sich ohne Wiederkehr verschlossen haben.« Ebd., 29.

[221] So das Schlagwort in dem erwähnten Aufsatz *Gott nennen*. Hier entfaltet Bader den Prozess der Namensfindung bzw. -gewährung mit Dionysius mit der Wendung »Metapher als Symbol«, ebd., 352. Dabei geht es um den Prozess der Übertragung aller möglichen sinnlichen Gegenstände auf die Sprache; jedoch nicht als arbiträre Deutung des Menschen, sondern so, dass die Dinge selbst »aus sich heraustreten«. Zu Symbolen werden sie erst »in dem Moment, da sie etwas von sich selbst her sagen und nicht nur sind. Gottesnamen können Sonne, Feuer, Löwe, Fels nicht werden durch äußeren Vergleich, sondern nur, wenn aus der Bedeutsamkeit jeglichen Dinges Gott hervorspringt. Sinnliche Gottesnamen entstehen daher […] nicht durch sekundären Bezug zwischen vorhandenem Ding und vorhandenem Gott dort, sondern indem ein Ding durch seine Bedeutsamkeit Gott herausspricht. Die Göttlichkeit des divinum nomen, soweit es ästhetischer, nicht noetischer Gottesname ist, kommt nicht zustande durch Übertragung von Sprache zu Sprache, sondern durch Übertragung vom Ding zur Sprache.« Ebd., 352. Die These »der Name als Urmetapher«, die wir schon oben besprochen haben, wird im Folgenden nicht weiter diskutiert.

[222] Vgl. dazu Bader, Gott nennen, 314; 320 f. Der systematisch-theologische Zusammenhang wird im Folgenden erörtert.

b) *Das Gespräch mit Roman Jakobson*[223]

Besonders vier Aspekte seiner Beschäftigung mit Jakobson, die Bader allesamt für seine namenstheologischen Reflexionen fruchtbar macht, sind für unser Interesse an der transformativen Dynamik des Gebets von Bedeutung.[224] Diese Punkte sind: das Thema Kindersprache, das Theorem der Zweidimensionalität von Sprache und damit verbunden Baders Erkenntnisse zu Lob und Parallelismus. Sie bilden einen Gewinn, den er dann in die zweite monographische Behandlung des Psalters investiert: der Text, in dem der Name sich aufhält, gar wohnt.[225] (Damit sollte allerdings nicht die Assoziation von Sesshaftigkeit verbunden werden, sondern eher die Art, wie ein Tänzer in steigenden und fallenden Bewegungen den Raum durchdringt, in dem er tanzt).[226]

Die erste Beobachtung, welche für Baders namenstheologische Interpretation des Werkes von Jakobson eine wichtige Rolle spielt, betrifft die vorsprachliche *Lallphase des Kindes*. Jakobson, so stellt Bader es dar, beobachtet, dass das Kind bei eindeutiger Ruhelage der Zunge trotzdem alle möglichen[227] Laute produziert, die noch nicht in Vokale und Konsonanten geschieden sind. Den entscheidenden Anblick reformuliert Bader so: »Die Zunge ist tätig, aber zugleich ruht sie; sie bewegt sich, zugleich erweckt sie den Anschein von Unbewegtheit.«[228] (200) In dieser Formulierung Baders greifen also Tätigkeit und Ruhe paradox ineinander, so dass man berechtigterweise davon sprechen könnte, dass Ruhe herrscht und gleichzeitig nicht herrscht; und so auch für die Sprechtätigkeit: sie ist da und bleibt doch aus.

Das gilt auch auf der Ebene der Laute, die das Kind mit ruhig-tätiger Zunge von sich gibt und auf der sich das Paradoxon von unbewegter Bewegung spiegelt. Jakobson erklärt: »Die Beobachter pflegen zu sagen, anfangs seien es weder

---

[223] Die Seitenangaben im folgenden Abschnitt beziehen sich auf das Buch *Emergenz des Namens*.

[224] Bader unterscheidet drei Werkphasen bei Jakobson: in der ersten entwickelt dieser anhand der Entstehung von Sprache bei Kindern die »Grundzüge der Phonologie« (ebd., 196); in der zweiten behandelt er die Aphasie aus linguistischer Perspektive; in der dritten Phase entwirft er aus derselben Perspektive eine Theorie der Poesie.

[225] »Und gibt es nicht den Sprachzusammenhang oder Text, von dem wir uns vorstellen, der Name halte sich darin auf, wohne gar darin? – Was ist Theologie?« Bader, Emergenz, 232. Vgl. zur Tempelmetapher bzw. Psalter als Heiligtum die entsprechenden Bemerkungen in Bader, Psalterspiel, 26–31.

[226] Zum Bild des Tanzes vgl. Bader, Verflochtenheit, 208. Zu den Psalmen als energetische »Aufwirbelung von Gottes- und Christusnamen«, die sich im Psalmtext entladen: Bader, Emergenz, 22.

[227] »Alle möglichen« ist hier im doppelten Sinn gebraucht: sie sind sowohl arbiträr als auch umfassend.

[228] Dieses Stadium kann man auch »Zungendelirium« – ein Ausdruck von Jakobson – oder »Allall« nennen – ein Ausdruck von Bader. Ersterer verweist Bader zufolge zurück auf das Thema der Glossolalie, welches in der russischen Avantgarde grundlegende Bedeutung hatte. Ebd., 200.

Vokale noch Konsonanten, oder anders gefaßt, es sei beides zugleich.«[229] Bader legt sein Augenmerk darauf, dass »weder-noch« und »beides zugleich« sich syntaktisch genau entsprechen, und folgert: Hier wird »das Paradox vollzogen, dass die Präsenz *aller* Laute gleichviel ist wie die Präsenz *keiner*, also Präsenz gleichviel wie Absenz« (200). Präsenz und Absenz fallen ineinander.

Diesen Gedanken interpretiert Bader später eigenständig in Bezug auf den Namen, was aber erst verständlich wird, wenn man die Zwei-Achsen-Theorie Jakobsons kennt. Denn Bader führt später in der Interpretation unter der Überschrift »Lallname« die Reflexionen zu Kindersprache, Zweiseitigkeit der Sprache, Lob und Parallelismus zusammen. Wir folgen nun diesem Duktus und geben, der Darstellung Baders folgend, die *Zwei-Achsen-Theorie* Jakobsons[230] in eigenen Worten wieder.

Vereinfacht gesagt, ist Jakobson der Auffassung, dass sich in der Sprache zwei Achsen oder Linien kreuzen müssen, damit überhaupt Sprache entsteht (vgl. 211). Die eine, senkrechte Achse ist auf das einzelne Wort ausgerichtet. Damit sinnvolle Sätze entstehen können, muss dem einzelnen Wort Unterscheidungskraft und in diesem Sinne Eigengewicht zukommen; dazu bedarf es der Aufmerksamkeit auf seine spezifischen denotativen und konnotativen Funktionen. Wenn z. B. dasselbe Wort in zwei verschiedenen Kontexten als zwei verschiedene Wörter wahrgenommen würde, so hätte es seine »Selektionsfähigkeit eingebüßt« (213). Vielmehr kommt es darauf an, dass es sich selbst ähnlich bleibt, d. h. Similarität ausbildet. Zugespitzt formuliert: in der Sprache kommt es auf das Wort an.

Und doch hat man mit *einem Wort* für die Sprache ja noch nichts gewonnen. Wenn man nur Wort an Wort aneinandersteckt, so hat man keinen Sprachfluss. Vielmehr müssen kleinere Sprachpartikel hinzutreten, um einen Kontext auszubilden. Das Wort muss in einen sinnvollen Rahmen bzw. Reihe eingebettet werden, in welcher es seine Bedeutung recht entfalten kann. Das ist die andere, vertikale Achse, die auf den Kontext bzw. Kontiguität ausgerichtet ist. Der Sprachzusammenhang macht es auch möglich, flexibel mit den einzelnen Wörtern umzugehen und, je nach Situation, auch mal ein anderes Wort zu gebrauchen, ohne dass dadurch der Sinn der Aussage gestört würde (vgl. 211–213).

Beide Achsen kann man sich auch als Pole vorstellen, die die Grenze von Sprache markieren. Würde man ganz weit in der Konzentration auf das Wort gehen, so träte eine Kontiguitätsstörung auf, d. h. Beharren auf dem einzelnen Wort zu Schaden des Kontextes. Oder aber man geht auf der Achse der Kontiguität bis zum Ende, dann entsteht eine Similaritätsstörung, die eine einseitige Konzentration auf den Sprachfluss zu Schaden des einzelnen Wortes bedingt.

---

[229] ROMAN JAKOBSON, Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze (1939/41), Frankfurt a. M. 1969, 93; ausführlicher belegt bei BADER, Emergenz, 200, Anm. 18.

[230] Jakobson entwickelte die Zwei-Achsen-Theorie der Sprache bereits in der frühen Phase phonologischer Forschungen, weitete sie dann aber auf die Sprache überhaupt aus, vgl. ebd., 208 f.

Aphasie ist in jedem Fall die Folge (vgl. 211 f.). Sprache entsteht also nur in dem sehr feinen Kreuzungspunkt der senkrechten und vertikalen Achsen bzw. eben in der Mitte zwischen beiden Polen, in der die Aussagen Bader zufolge gewissermaßen hängen: »Alle sprachlichen Äußerungen hängen und bleiben hängend.« (214) Sie lassen sich nicht an einem festen Punkt positiv bestimmen, sondern werden von der grundlegenden Zweiheit in Unruhe gehalten, die das Wesen der Sprache ausmacht.

Jakobson hat die Zwei-Achsen-Theorie, für die er eine ganze Reihe von begrifflichen Paarungen verwendet, auch auf der Ebene von »*elocutio*, der Rhetorik oder Poetik« (215) entfaltet: allgemein für »die Textgeschlechter Poetik und Prosa« (216), exemplarisch anhand der Figuren von Metapher und Metonymie.[231]

In Bezug auf Poesie und Prosa stellt sich die Anwendung auf das Zwei-Achsen-Modell der Sprache vorhersehbar dar (vgl. 216). Die Poesie ist dem metaphorischen bzw. dem Similaritätspol zugeordnet. Sie bildet aber auch Text aus und muss somit zumindest einen kleinen kurrenten Anteil haben. Prosa hingegen ist dem metonymischen Pol zugeordnet, welcher zur Kontiguitätsachse gehört, in welchem sich aber auch Anteile von Poesie finden lassen müssen. Denn ohne jegliche Gebundenheit würde dem Text »reine Kontiguität« drohen: »Unverbundenheit, Zerfahrenheit, Auflösung« (218). Bader macht sich am Textbild klar, wie das aussieht: Je prosaischer ein Text, desto freier und ungezwungener tritt er in fortlaufenden Reihen auf und entwickelt sich potenziell unendlich fort (vgl. 218). Je poetischer hingegen, desto mehr wird der Text gebunden, d. h. durch Mittel von »Rhythmus und Metrum« (218) oder gar Akrostichie[232] werden die Worte auch in senkrechter Linie auf einander bezogen, so dass der Lauf der Prosareihen gehemmt wird und ein »ungewöhnlicher Text« entsteht: »Der gewöhnliche Text fließt nahezu frei, der ungewöhnliche bildet Strudel und Wirbel; an die Stelle von Kurrenz tritt Rekurrenz.« (218) Und Bader noch einmal anders: »Poesie [ist] Zeilenbildung mit System«. (218)

In einer dritten Werkphase beschäftigte sich Jakobson vor allem mit der Frage: »Was ist Poesie?« (219) Die Beobachtungen hierzu verbindet Bader unter der

---

[231] Was letztere angeht, so steht die Metapher auf der Wort-Achse und ist dem Similaritätspol zugeordnet. Denn sie macht aus, dass sie nur ein Wort ist und ein zweites Wort evoziert, das sie zwar der Leserin zu hören und zu sehen gibt, das aber auf der Zeichenebene unsichtbar bleibt. Die Metonymie hingegen liegt auf der Kontiguitätsachse, da sie »zweier Zeichen bedarf, die sukzessiv nacheinander stehen«, ebd., 215 f. Die Metonymie zeichnet sich also durch Kontextorientierung aus. – Unberücksichtigt bleibt bei dieser Zuordnung m. E., dass auch die Metapher, wie Bader weiß, erst im Satz als solche zu erkennen ist. Er macht aber an anderer Stelle in der Auseinandersetzung mit Jakobson deutlich, dass beide Figuren auch immer etwas von der jeweils anderen haben. Vgl. ebd., 221, Anm. 96.

[232] Ein Verfahren, bei dem die Anfangsbuchstaben von Wörtern, Zeilen oder Strophen selbst ein Wort bilden, das man dann von oben nach unten zusammensetzen kann. Vgl. dazu Bader, Psalterspiel, 424 f.

Formel »Wort als Wort« mit dem Zwei-Achsen-Modell und arbeitet dabei die Aspekte des Lobes und des Parallelismus heraus, damit über Jakobson hinausgehend.

Um die Frage zu beantworten, was Poesie ist bzw. was einen Text zu einem Kunstwerk macht, unterscheidet Jakobson drei verschiedene Funktionen der Sprache, von denen der poetischen die Aufgabe zufällt, die Botschaft um ihrer selbst willen darzustellen: »Die *Einstellung* auf die BOTSCHAFT als solche, die Ausrichtung auf die Botschaft um ihrer selbst willen, stellt die POETISCHE Funktion der Sprache dar.«[233] Hier wird explizit ausgedrückt, was nach Bader implizit auch bei zwei weiteren Sprachfunktionen nach Jakobson – der phatischen und der metasprachlichen (vgl. 220) – eine grundlegende Rolle spielt, nämlich dass hier »die Sprache nicht nur für anderes steht als sie selbst, sondern auch für sich selbst« (221). Genau diese Selbstrückbezüglichkeit, die sich auch in das Modell der zwei Achsen einzeichnen lässt[234] und damit ihre Bedeutung für die Sprache überhaupt zu erkennen gibt, macht für Bader die lebendige Schaffenskraft der Sprache aus:

> Sobald Sprache Selbstrückbezüglichkeit zu erkennen gibt – ›message for ist own sake‹, ›any self-focused message‹ – ist Sprache am Werk. Mit einem Schlag wird deutlich, dass die Zwei-Achsen-Lehre nichts anderes ist als die durch einen Schematismus stillgestellte Lebendigkeit der Sprache, mit der diese lebendig ist in sich selbst, indem sie sich auf sich selbst bezieht. (222)[235]

Kennzeichen dieser rückbezüglichen Sprache, die man in engerem Sinn als poetisch beschreiben kann, in weiterem Sinn aber die Sprache überhaupt betrifft, insofern sie poetische Qualität annimmt (vgl. 222), ist Bader zufolge, dass sie nicht mimetisch oder abbildend auf die Welt bezogen ist, sondern eben nur auf sich selbst und »nicht primär die Welt [berührt]« (229), sondern eine »eigene Zeit und einen eigenen Raum« schafft (229). So wird die Sprache selbst sprechend.

---

[233] Roman Jakobson, Linguistik und Poetik, in: Elmar Holenstein/Tarcisius Schelbert (Hg.), Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, Frankfurt a. M. 1979, 83–121, 92; mit weiteren Vergleichsbelegen bei Bader, ebd., 220, Anm. 92.

[234] Dies macht Bader, indem er auf Jakobsons Definitionssatz zur poetischen Funktion der Sprache (»Die poetische Funktion projiziert das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination« – Jakobson, Linguistik und Poetik, 94, im Original kursiv, zitiert bei Bader, ebd., 221, Anm. 94) konsequent das Theorem der Zweiseitigkeit anwendet. Wo die eine Achse erwähnt wird, kommt auch die andere ins Spiel, wo die poetische Funktion, da auch die metasprachliche. Nach Jakobsons Definition müsse also, so Bader, auch gelten, dass »konsequenterweise der metasprachlichen Funktion die Aufgabe zu[komme], das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Kombination auf die Achse der Selektion zurückzuprojizieren«, ebd., 221.

[235] »Botschaft um ihrer selbst willen«: Jakobson, Linguistik und Poetik, 92; »in sich selbst zentrierte Mitteilung«: Jakobson, Linguistik und Poetik, 110; belegt bei Bader, ebd., 220, Anm. 97 und 98.

Diese Beobachtung, dass in der Rede noch eine andere Rede laut wird, »Rede innerhalb der Rede« (224), fasst Jakobson in die Formel »Wort als Wort«[236]. Laut Bader gebraucht er sie, »um die Poetizität des Wortes zu unterscheiden vom Gebrauch zur Verlautbarung äußerer oder innerer Weltzustände« (223). Bader unterstreicht gerade die zweifache Nennung desselben Wortes. Statt der Wendung »Botschaft als solcher« bzw. »Wort als solches« (223), die Jakobson auch ab und zu gebraucht, bringe »Wort als Wort« gerade jenen Doppelcharakter zum Ausdruck, den Jakobson für die ganze Sprache herausgearbeitet hat und der in der Poesie nur am anschaulichsten zum Ausdruck kommt. Geht es um die poetische Qualität der Sprache, so geht es um ihre »Lebendigkeit«, die genau darin besteht, dass an ihrem Grund nicht selbstidentische Einheit zu finden ist, sondern, so Bader, »ursprüngliche Zweiheit ohne Reduktion auf Einheit« (223). Hier spielt er ein Zitat aus einem Psalm ein, das jene grundlegende Zweiheit der Sprache elegant zum Ausdruck bringt und außerdem darauf hinweist, dass die Fundamentaldifferenz eine Mehrdeutigkeit der Sprache bedingt, die verschiedene Auslegungsmöglichkeiten auf Seiten der Hörenden eröffnet:[237] »Eines hat Gott geredet, ein Zweifaches habe ich gehört« (Ps 61,12, Lutherübersetzung 2017). Die Mehrdeutigkeit grenzt die Zweiheit außerdem von der Tautologie ab, da »Rede« in einem zweifachen Sinn gebraucht und nicht unterschiedslos einfach wiederholt wird (vgl. 224 f.).

Der Aspekt des *Lobes* tritt nun an der Stelle in die Überlegungen ein, wo Bader im Sinne dieser Unterscheidung zwischen Rede und Rede oder Wort und Wort nach der Adressatenorientierung der Rede innerhalb der Rede fragt. Jakobson nimmt neben Autor und Leserin noch eine dritte Instanz an, die das virtuelle »Du« zu den fiktiven »Ichs« der Protagonisten und ihren Monologen und Bitten bildet.[238] Bader folgert daraus, dass die Rede innerhalb der Rede »nicht nur eine deszendente Bewegung vollzieht, mit der sie sich an das menschliche Ohr wendet, sondern auch eine aszendente, die das menschliche Ohr übersteigt« (224). Diese Formulierung Baders führt die – implizite – Nähe von Namens- und Gebetsthema eindrücklich vor Augen, auch wenn sie hier noch im linguistischen Rahmen verbleibt. Es ist bemerkenswert, wie fein Bader die Notion des Gebets bereits hier einspielt:

Die Selbstbezüglichkeit der Sprache, die nicht abbildend auf die Welt bezogen ist, sondern in ihrem Eigenrecht auftritt, ist deshalb nicht langweilig und selbstbezogen, also tautologisch, weil gerade in der zweifachen Nennung die Differenz im Selbstverhältnis der Sprache zum Ausdruck kommt und das Medium Sprache

[236] Jakobson, Was ist Poesie?, in: Poetik, 67–82, 79, breiter belegt bei Bader, ebd., 223, Anm. 110.

[237] »Die unreduzierbare Zweiheit der Sprache ist ein Hinweis auf die mit ihr einhergehende unabdingbare Ambiguität, oder schärfer: Es ist Kennzeichen einer auf sich selbst fokussierten Mitteilung, dass sie mehrdeutig ist.« (224)

[238] Vgl. Jakobson, Linguistik und Poetik, 111; belegt bei Bader, ebd., 224, Anm. 112.

zu seiner Blüte gelangt. Die Art, wie sie etwas sagt, ist also in diesem Fall nicht direkt, sondern indirekt, oblique, und richtet sich also auch nicht direkt an ein Gegenüber, sondern »steigt auf« und bleibt für das Gegenüber im üblichen Sinn unhörbar. Und doch kommt sie gerade auf diese Weise beim anderen an, wenn sie ankommt. Beim Menschen, so könnte man einfügen, wäre das als Botschaft zu denken:[239] eine Rede, die ihn nicht benutzen will, als Gegenstand der Belehrung oder Überzeugung z.B.; sondern die sozusagen unverhofft eintrifft und deswegen sowohl selbst frei bleibt als auch ihre Hörerin frei lässt. Bezogen auf Gott wäre sie als absichtsloses und deshalb reines Lob zu denken. Warum Lob?

Lobpreis ist das Stichwort, mit dem Bader die Andeutung auf das Gebet vertieft und expliziert, indem er die russische Form für »Lobpreis« – *slavoslovie* – mit der Formel »Wort als Wort« – *slovo kak slovo* – verknüpft: »Was ist ›Rede innerhalb der Rede‹, ›Wort als Wort‹? Nicht Tautologie, vielmehr – um den Terminus aufzugreifen, den Jakobson in benachbarten Texten gebraucht – *slavoslovie*, ›Lob-Wort‹, ›Lob-Preis‹.« (225) Diese Formel sei nicht nur paronomastisches Wortspiel am Rande, sondern aufgrund derselben Wurzel von »Wort« und »Lob« auch etymologisch passend (vgl. 225). Deshalb könne sie hier »maximale Bedeutung« (225) entfalten. *Slavoslovie* ist das kirchenslawische Äquivalent zu δοξολογία und ist tief in die liturgische Tradition der orthodoxen Kirche eingebettet (vgl. 225 f.). Es ist Baders Pointe, in dem Werk eines Linguisten, der dem russischen Formalismus nahestand (223) und nichts Theologisches und erst recht nichts Frommes intendierte, liturgische Spuren zu entdecken: »In Jakobsons Poesie-Definition nehmen wir über die Jahrhunderte hinweg die direkte Nachwirkung der kirchenslawischen Liturgie wahr. Wir sind mit Jakobson bis an die Schwelle der Theologie gelangt.« (226)

Dem ist so, weil Bader in der Formel »Wort als Wort«, die mit »Lobpreis« zusammengeht, eine hervorragende Formulierung für das gefunden hat, was Theologie überhaupt ausmacht, nämlich ihre Bezogenheit auf die »Rede innerhalb der Rede«. Erst wenn die fundamentale, poetische Zweiheit der Sprache berücksichtigt wird und Rede in der Rede ertönt, so Bader, handelt es sich um Theologie:

> »Darum geht es: Theologie kann erst gedacht werden, wenn θεο-λογία zu СЛАВО–СЛОВИЕ [slavoslovie] geworden ist. Man würde wohl nie wissen, was Theologie ist, wenn es dieses raffinierte und fromme, klang- und sprachspielerische, kurz: dieses würdige, weil angemessene Wort nicht gäbe.« (226)

Abgesehen von der gebetstheologischen Pointe, dass Bader die Rede in der Rede durch den gottesdienstlichen Lobpreis auslegt und damit das Gebet einmal mehr mit dem Thema der Sprache verknüpft, wird hier der methodische Umweg exemplarisch deutlich, der für die Betrachtung von Emergenz wesentlich ist: In

[239] Vgl. Bader, Der verborgene und offenbare Name, 36.

einem dezidiert nicht-theologischen Werk deckt Bader auf dem Weg etymologischer Achtsamkeit alte liturgische Tradition auf und gelangt dadurch gleichzeitig zu einer Neuformulierung des Wesens der Theologie. Unter dem ostkirchlichen Stichwort »Theologie als Doxologie« (226) wird das Gebet – Lobpreis des *Namens*, wie gleich zu zeigen ist – als die Grunddimension von Sprache einsichtig. Diese These wird von Bader aber nicht einfach proklamiert oder im Anschluss an Ansätze postmoderner (Sprach-)Philosophie durchgeführt,[240] sondern durch den Widerstand einer Theorie hindurch sichtbar, die, wie die meisten Diskurse heute, gar nichts mit Theologie zu tun hat.

Der Aspekt des *Parallelismus*, der auch noch angekündigt wurde, lässt sich nach dem bisher Gesagten leicht begreifen. Wie Bader erklärt, kannte Jakobson die Figur des Parallelismus aus der »altrussischen Volksdichtung« (228), während er im Westen erst im 18. Jahrhundert durch Robert Lowth bekannt gemacht wurde.[241] Jakobson erkennt in dieser Figur das Grundprinzip der poetischen Sprache und des poetischen Textes. Bader hatte schon bemerkt: »Poesie [ist] Linienbildung mit System«, d.h. die fortlaufende Leserichtung wird gekreuzt von einer senkrechten, wie es etwa Reime, Rhythmen oder akrostichische Figuren erfordern. Auf diese Weise entsteht Rekurrenz: der poetische Text »kehrt sich um. Er wendet sich auf sich selbst zurück« (229). Damit, auch das hatten wir schon gesehen, schafft er gegenüber der Welt eine eigenständige Textwelt, in der sich Text auf Text und nicht Text auf Welt bezieht. Und eben diese Rekurrenz erzeugt, so Bader, der Parallelismus (vgl. 229). Er bringt auf verdichtete Art und Weise die Zweipoligkeit zur Ansicht, die auch in der Formel »Wort als Wort« zum Ausdruck kommt und für die ganze Sprache Geltung beansprucht. Deswegen gilt auch jetzt für den Parallelismus, dass er nicht nur eine partikulare, auf die Poesie beschränkte Figur ist, die nach Belieben anzuwenden ist, sondern prinzipielle Bedeutung besitzt: »Der Parallelismus betrifft nicht nur etwas an der Sprache, er betrifft sie selbst.« (230)

Schließlich kommen wir auf Baders Verknüpfung der phonologischen Beobachtungen Jakobsons mit dem Thema des Namens zurück, die er auf dem Hintergrund der Zweiachsentheorie der Sprache vornimmt. Er hält fest, dass der Name bei Jakobson selbst nicht vorkommt. Bader verwendet oder interpretiert dessen Modell aber so, dass er in den Polen von Metapher und Metonymie die Koordinaten erkennt, in welcher sich auch der »Ort des […] Namens angeben« lasse (231). Dies skizziert er wie folgt:

Wie die Sprache überhaupt, so müsse man sich auch den Name zwischen den beiden Polen der Metapher und der Metonymie denken. Von diesen Enden her gewinnt er sein Profil eines *dazwischen* schwebenden Wortes. Auch für den Namen gilt, dass sich sein »Ort« in der Sprache nicht fixieren und positiv aus-

[240] Vgl. Casper, Das Ereignis des Betens.
[241] Vgl. zu Entwicklung und Bedeutung Bader, Emergenz, 227 f.

sagen lässt, sondern sprachlogisch nur in einer »hängenden« Art zu haben ist; und sprachphilosophisch bedeutet das, dass auch der Name sich nur in der fundamentalen Differenz des Parallelismus äußert. Anders gesagt: Würde der Name sich zu sehr dem Pol der Metapher nähern, so hätte er gar keine Aussagekraft mehr, weil er so ausschließlich auf sich selbst bezogen ist, dass er zu einer mit sich selbst identifizierten Einheit verschmilzt und »deshalb unaussprechbar und unnennbar ist« (231). Am metonymischen Pol würde der Name aber auch seine Aussagekraft verlieren. Hier deshalb, weil sein unterscheidendes Vermögen vergeht und er in die Beliebigkeit diffundiert, alles mit ihm bezeichnen zu können.

Nur indem der Name beiden Polen entkommt und sich zwischen ihnen hält, kann er bestehen oder vielmehr: entstehen: »Beide Male [von den beiden Polen her gesehen, J. B.] begegnet der Name als reiner Lallname.« (232) Damit, dass der Name nur als Lallname[242] zustande kommt – und lallend entsteht ja im Kindermund Sprache überhaupt –, verweist Bader wiederum auf die Anfänglichkeit und Verletzlichkeit der Sprache. Er spricht von »Sprache als Gefährdetes und Gewährtes« (232), die jedem Sprechen zukommt und die am intensivsten in der Rede zu und von Gott zutage tritt. Bader zitiert die entsprechenden Zeilen aus dem lateinischen Psalter (hier in der Lutherübersetzung 2017): »HERR, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen [...], aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du eine Macht zugerichtet (perficisti laudem) [...].« (Ps 8, 2 f.)

Für unser Interesse am Gebet können wir festhalten: In seiner Auslegung der Zwei-Achsen-Theorie Roman Jakobsons unterstreicht Bader, wie sehr die Sprache auf einer fundamentalen Differenz aufbaut, die auf der Textebene durch die Figur des Parallelismus augenfällig wird. Die Wendung »Wort als Wort« verdichtet dies formelhaft. Durch die Auslegung dieser Formel mit der ostkirchlichen Liturgie bringt Bader die Fundamentaldifferenz der Sprache in Verbindung mit dem Gebet und bestimmt es als Lob. Nimmt man den Namen als Thema hinzu und wendet das Gesagte auf ihn an, so wird deutlich, dass die Nennung des Namens eine ganz unselbstverständliche und stets anfängliche Artikulation ist, die im Kreuzungspunkt der Sprache zwischen Poesie und Prosa, zwischen Metapher und Metonymie, zwischen Konsonanten und Vokalen anhebt. Das »Lallen« des Namens, das genau für diese Übergangssituation steht, ist nur für das geübte Ohr als Lob des Namens zu hören. Auf nichts anderes als theologische Hörerziehung zielt Baders Beschäftigung mit dem Linguisten Jakobson.

Bevor wir uns dem Psalter zuwenden, sei noch ein wichtiger Gesichtspunkt eingespielt, der die mit Jakobson gewonnenen Erkenntnisse an die These von der dritten Option für die Theologie rückbindet und ganz genau angibt, was Bader meint, wenn er von »dem Namen« spricht.

[242] Hier fallen Parallelen zu den Bemerkungen über die Glossolalie und die Infantia bei de Certeau ins Auge, die im Schlussteil aufgegriffen werden.

Die Stellung des Namens im Kreuzungspunkt der Sprache macht Bader in »paradigmatischer Weise« am hebräischen Gottesnamen, dem Tetragramm (יהוה), fest.[243] Denn nicht nur kommen hier, und nur hier, Name und Satz sowie Vokale und Konsonanten völlig in eins,[244] sondern die Kreuzung von poetischer und prosaischer Achse kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass es religiöse Praxis ist bzw. war, beim Namen den Lesefluss zu unterbrechen und ein Lob auszusprechen.[245]

Deshalb, so Bader, kann von einer genauen Kreuzung der Achsen nur im Tetragramm gesprochen werden, wie es weder »Gott« noch der »Religion« zukommt.[246] Insofern sich im Namen also »der zu jeglichem Sprechen und sprechen Können erforderliche Schnitt der beiden Achsen [...] – sozusagen an und für sich, rein – darstellt«,[247] findet ein Sprechen, das dieses Sachverhaltes eingedenk ist, »im Namen« statt.[248] »Im Namen Gottes« zu reden bedeutet dann weder einfach von Gott zu sprechen – diese antike Weise der Theologie hat die Rede von der Religion überholt.[249] Noch bedeutet es einfach von der Religion zu sprechen – diese Option der Theologie scheidet von der bleibenden Erwartung her aus, zu erkennen, wer Gott ist, d.h. seinen Name zu kennen.[250] Die dritte Option ›im Namen‹ markiert den beiden anderen gegenüber

> einen Ort von ganz bestimmter Ausprägung und Farbigkeit, einen Ort zwischen Similarität und Kontiguität, zwischen Poesie und Prosa, zwischen Metapher und Metonymie, *in cumulo*: zwischen Aphasie I und Aphasie II, zwischen Anonymie und Panonymie. Und eben dies heißt im Sinne Jakobsons ›Reden im Namen Gottes‹, jenseits von ›Gott‹, aber auch jenseits von ›der Religion‹.[251]

Gehen wir nun einen Schritt weiter. Wie wir sahen, spielte Bader im Gespräch mit Jakobson mehrfach den Psalter ein, wie er umgekehrt im zweiten Buch

---

[243] Bader, ›Reden im Namen Gottes‹, 29: »Immer, wo ein solcher Schnittpunkt im Sinne der Zweiachsentheorie vorliegt, handelt es sich um einen Schnittpunkt, wie er auf paradigmatische Weise in der hebräischen Schrift immer dann eintritt, wenn das Tetragramm im Text steht.«

[244] Ebd. Vgl. das Referat zu Nikolaus von Kues in: Bader, Emergenz, 9–13, und folgende Rekonstruktion ebd., 12: »So betrachtet befindet sich der göttliche Name präzis im Schnittpunkt zwischen Bedeutung und Nichtbedeutung, und dadurch kommt es, dass er desto mehr zum Eigennamen wird, je weniger zwischen seiner Bedeutung und seiner Nichtbedeutung eine Differenz besteht.«

[245] Vgl. ebd.

[246] Vgl. ebd.

[247] Ebd.

[248] Auf Hebräisch: בשׁם. Bader macht darauf aufmerksam, dass hier der zweifache Sinn von »ב« als »in« und »durch« wichtig ist. Ebd.

[249] Baders These dazu lautet: »Die Rede von ›Religion‹ ist erforderlich, um die Abgründigkeit des Redens von ›Gott‹ möglichst ein für allemal zu verschließen.« Ders., ›Reden im Namen Gottes‹, 27.

[250] Die zweite These dazu lautet: »Die Rede ›von dem Namen‹ ist erforderlich, um die Abgründigkeit des Redens über ›die Religion‹ möglichst ein für allemal zu verschließen.« Bader, ›Reden im Namen Gottes‹, 30.

[251] Ebd.

zur Psaltertheologie, »Psalterspiel«, auf den Ergebnissen der Namenstheologie aufbaut.[252] Weil die Theologie ursprünglich Nennung und Preisung des Gottesnamens ist,[253] der Psalter aber nichts anderes als Vollzug des Lobens des Namens ist,[254] macht Bader sich den »alte[n] Satz: *Psalterium est consummatio totius theologiae*« zu eigen.[255] Dieser Satz ist die Perspektive, unter der wir uns wieder dem Psalter zuwenden. Dabei beobachten wir, wie Bader die eben gemachten Beobachtungen unter die Regie der Psaltertheologie bringt und in ihrem Rahmen für das Gebet entfaltet.

c) *Psalterspiel*

Um die Aufgabe einer Theologie des Psalters zu bestimmen, bedarf es, so Bader in seiner 430-seitigen »Skizze einer Theologie des Psalters«, »wenige[r] Sätze« (411). Hatte er sich im *Psalterspiel* in den ersten beiden Teilen unter A. »Ikonik« mit der Bildlichkeit von Sprache, dann aber auch mit der Sprache der Bilder beschäftigt und in B. »Musik« mit der Musik der Sprache und dann der Sprache der Musik, so eruiert er in C. »Poetik« nach der Sprache der Poetik auch die Poetik der Sprache.[256] In diesem letzten und doch am tiefsten reichenden Sechstel des ganzen *Psalterspiels*[257] wird die nun schon bekannte Formel »Wort als Wort« oder »Sprache der Sprache« entfaltet. Psaltertheologie entsteht dann, so Bader, wenn sie bezogen ist auf die Psaltersprache als paradigmatischer Fall genau dieser »Sprache der Sprache«. Hier bringt er wieder die Unterscheidung von sprechender und stummer Sprache, die wir bereits in 2.1. kennengelernt hatten:

> Es gibt Reden das stumm bleibt. Gibt es dies, dann gibt es wohl auch redendes Reden. Reden in Parallelismen[258] ist der Versuch eines solchen Redens, und die Texte, die dabei entstehen, die Psalmen, sind Gegenstand einer Theologie des Psalters nur insofern, als es um das Reden ihres Redens geht.[259]

---

[252] Der Bezug auf Jakobson – ein entsprechendes Referat kommt übrigens in den allermeisten namenstheoretischen Publikationen Baders vor – beginnt im *Psalterspiel* auf 404 und geht bis zum Schluss auf 430.

[253] Vgl. Bader, Name – Nicht Schall und Rauch, 119: »[A]lles in der Theologie ordnet sich, wie das Wort bereits sagt, nach dem Grad seines Bezugs auf die Sprachwerdung Gottes«. Diese aber vollzieht sich im Wesentlichen als Nennung oder Anrufung des Namens Gottes: »Die Sprachwerdung Gottes hat ihren innersten Fokus im Namen. Theologie, elementar gesprochen, ist also die Nennung Gottes.« Ebd., 119.

[254] Vgl. Bader, Verflochtenheit, 206 u. ö.: Unaufhörliches Loben, Rühmen und Besingen des Namens ist die Devise des Psalters, das »Psalterprinzip«. Vgl. Bader, Psalterspiel, 420.

[255] Bader, Verflochtenheit, 206.

[256] Vgl. Bader, Psalterspiel, 319–322.

[257] Vgl. ebd., 320–322.

[258] Parallelismus »kennzeichnet Psalter und hebräische Dichtung insgesamt«: Bader, Psalterspiel, 396.

[259] Ebd., 411.

Die Aufgabe der Theologie des Psalters ist es Bader zufolge entsprechend, die Psaltersprache auf ihre sprachursprüngliche Kraft zu befragen und in die Entstehung von Sprache, von Wort und Bedeutung, einzuweisen. Sie ist dafür deshalb an den Namen gewiesen, weil dieser, wie Bader mit Jakobson schon vorbereitete, den feinen Schnittpunkt zwischen den beiden Achsen der Sprache markiert.

Dieser Ort gerät von einer Problemstellung unter Druck, die Bader nun diskutiert. Wir hatten sie oben mit den Leitfragen angedeutet und sind ihr bereits nebenbei im Jakobson-Referat begegnet. Diese Problemstellung betrifft den Zusammenhang von Name und Text bzw. Bedeutung – Offenbarheit und Klarheit – und Nichtbedeutung – Verborgenheit und Unsagbarkeit. Auf der einen Seite, so Bader, »will [der Name] nicht in den Text«.[260] Auf dieser Seite besteht er sozusagen auf seiner Eigennamigkeit und Einzigkeit, die niemals durch Aussagesätze entfaltet werden könnte. Er ist zum Anrufen und nicht zum Bezeichnen da, er ist *nomen appellativum*.[261] Auf der anderen Seite, ergänzt Bader, will der Name »absolut nicht ohne Text bleiben, denn ohne ihn wäre er ein Nichts. Vom Vokativ entschwände er vollends in die Interjektion, vom Ruf vollends in den Schrei, in Hauch oder Seufzer.«[262] Hätte der Name also überhaupt keinen bedeutungsvollen Gehalt, so folgern wir, könnte er aus dem Text als arbiträre Phantasiebildung ausgeschieden werden.[263]

Bader fährt fort: Würde nun das »Psalterprinzip« voll zur Geltung kommen, das allein am Namen orientiert ist, so würde der Fall eintreten, dass der Text, d. h. die Bedeutungsdimension des Namens, zerstört würde.[264] Allein der metaphorische, poetische Pol käme zum Tragen und würde den Text absorbieren. Damit der Name also überhaupt in den Text kommt und ihn nicht verzehrt, muss ein Element von Prosarede gleichursprünglich mit dem Namen gegeben sein. Genau das bindet den Namen an die Figur des Parallelismus,[265] bei dem eine Sache zwei Mal gesagt wird: »An sich kommt der göttliche Name gar nicht in den Text. Wenn er aber kommt, dann als Wiederholung«, sprich: Parallelismus.[266]

---

[260] Ebd., 419.

[261] Ebd.

[262] Ebd. Dazu, dass »Gott« de facto zwischen dem Gebrauch als Eigenname, Kennzeichnung, Begriff und Prädikat schwankt und durch die Zeiten ganz verschiedene verstanden wurde vgl. Dalferth/Stoellger, Einleitung, in: dies. (Hg.), Gott nennen.

[263] Vgl. dazu Gerhard Sauter, Reden von Gott im Gebet, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 219–242, 230–232.

[264] Vgl. Bader, Psalterspiel, 420.

[265] Vgl. zum Parallelismus genauer ebd., 427–429.

[266] Bader, Psalterspiel, 422. Dass lebendiges Sprechen in Parallelismen verläuft und dies zuinnerst damit zusammenhängt, dass es sich ›im Namen‹ äußert, entfaltet Bader auch in seinem Beitrag: Ders., Name und Parallelismus. Semestereröffnungsvorlesung, Kopenhagen, 3.9.2010, Rheinbach 2011. Zum einen in Bezug auf den Parallelismus (ebd., 30–43) und zum anderen in Bezug auf den Namen (ebd., 14–29). Vollends wird dies in der Eruierung der Namensoffenbarung in Exodus 3,14 f. deutlich, die auffällige Parallelismus-Strukturen aufweist. Summierend konstatiert Bader: »Offenbar verhält es sich bei *Name und Parallelismus* nicht so, als müssten

Bader bestimmt also den Namen als Berührungspunkt beider Achsen, der die Sprache in ihren beiden Dimensionen »aktiviert«.[267] Das geschieht durch »Wiederholung«: der Name Gottes wird, sozusagen schon in der nächsten Zeile, immer wieder anrufend genannt, weil er auf der einen Seite den Prosatext unterbricht und abbricht und ihn gleichzeitig immer wieder neu provoziert.[268] Genau in diesem nie zu fixierenden, sondern höchst dynamischen Geschehen sieht Bader das Einbrechen oder Auftauchen des göttlichen Namens in den Psalmtexten, in denen der Name Bedeutung genauso eliminiert wie hervorruft und so in einen »Zustand des Kollapses«[269] führt. Vorhin hatten wir bei Bader dafür die Metapher des Hängens kennengelernt, die er nun auf die Dynamik von Bedeutungsentstehung und -entzug hin zuspitzt.[270]

Das hat Folgen für die Anrufung des Namens, sprich das Beten. Hatten wir es oben noch als sich einstellende Meeresstille kennengelernt, so fokussiert Bader hier ganz auf die Instabilität des paradoxalen Status des Namens zwischen Offenbarung und Verborgenheit. Das Gebet im Psalter vollzieht sich nicht ruhig und souverän, sondern spiegelt diese Instabilität darin,

> dass nicht das artikulierte Wort, sondern das Geschrei dieses Wortes an den Namen adressiert wird. Erhört wird nicht das Wort, das in seiner Artikulation jederzeit irgendwo zwischen Zwang und Freiheit schwankt, sondern die Stimme seines Flehens und Schreiens. Diese Stimme betet in allem Beten und Bitten, und ohne sie findet Beten nicht statt.[271]

Die Stimme des Flehens, die Bader hier dezidiert von dem bloßen Wort abgrenzt, rekurriert präzise auf die Ebene der »Rede innerhalb der Rede« bzw. »Sprache der Sprache«[272]. Es geht in dieser Sprache nicht um den Informationsgehalt der Worte, mit denen man Gott genau mitteilen würde, wie es um einen steht; das wäre der instrumentale bzw. der Sinn von Sprache als Mittel, wie Bader mit Hinweis auf Walter Benjamin bemerkt.[273] Stattdessen geht es um die Präsenz des sich Mitteilenden, so kann man wohl sagen, dessen sprachliche Äußerung selbst

---

wir, was vorher getrennt war, mittels eines *und* erst zusammensetzen, sondern beide, Name und Parallelismus, durchdringen sich ebenso von Anfang an, wie sie ihre Differenz auch immer schon wahren.« Ebd., 48.

[267] Vgl. Bader, Psalterspiel, 424.

[268] Vgl. ebd., 422. Als Beispiel führt Bader Ps 29 an, der in entsprechender graphischer Aufbereitung zu erkennen gibt, wie der Name wie eine senkrechte Achse durch eine vertikale bricht oder sich »windet«, wie Bader sagt. Ebd., 420 f.

[269] Ebd., 427.

[270] Der Name setzt einerseits ein Geschehen des Aufstiegs frei, indem die bedeutungshaltigen, vertikal verlaufenden Aussagen auf den einen, unaussprechlichen Namen Gottes bezogen werden (ebd., 429); und andererseits ein Geschehen des Abstiegs, in dem der eine Name zu einem Teil menschlicher Rede wird, ebd., 428; vgl. ebd., 418.

[271] Ebd., 427.

[272] Ebd., 428.

[273] Ebd.

sprechend wird, so wie ein Bild oder ein Musikstück auf ihre Weise sprechen können. Damit meint Bader, wiederum auf Benjamins Unterscheidung rekurrierend, den medialen Sinn von Sprache. Und genau jene Art der Sprache ist auf den Namen bezogen und damit als Gebet zu identifizieren.[274]

Hier sehen wir, wie Bader die Auslegung der »Sprache der Sprache« durch das Lob – das er direkt anschließend, am Ende des *Psalterspiels*, auch wieder einbringt – durch den Gesichtspunkt des Flehens und Bittens ergänzt, das als ebenso wesentlich für das Gebet im eben skizzierten Sinn angesehen werden kann. So formuliert er an anderer Stelle:

> Indem wir diesen Namen anrufen, bitten wir offenkundig darum, daß am Grunde alles Redens eben die Balance fortdauern möge, damit wir nicht ohne Beziehung auf einen Grund seien, der in seiner unverkennbaren Labilität stärker ist als die Stärke dieser Welt.[275]

Schauen wir an dieser Stelle noch einmal auf das Unterkapitel zum Namen zurück, so erweist sich die Entscheidung, es an die letzte Stelle zu rücken, passend zur Bedeutung dieses Themas im theologischen Ansatz Baders. Denn es stellt gegenüber den anderen Unterkapiteln nicht nur ein weiteres Feld dar, in dem wir für das Gebet noch einen Aspekt hinzugewinnen, sondern die hier zu machenden Überlegungen können als die Summe seines theologischen Ansatzes überhaupt verstanden werden. Dieser hatte sich selbstredend schon von Beginn an bemerkbar gemacht als Baders Interesse, die Theologie als ursprüngliche oder elementare Rede von Gott in Stellung zu bringen. Dies bringt er in den namenstheologischen Arbeiten aber mehr als vorher ins Gespräch mit gegenwärtig diskutierten Optionen, Theologie unter »nachmythischen Bedingungen« zu treiben. Baders programmatische Fokussierung auf den Namen, die von der Dimension der *Anrufung* des Namens nicht abgelöst werden kann, führt zu der Anweisung Theologie ›im Namen‹ zu betreiben.

Damit ist die Orientierung am hebräischen Gottesnamen gemeint und die Entscheidung, sich bewusst auf seine »Eigendynamik und Macht«[276] einzulassen. Diese Macht des Namens Gottes führt, so Philipp Stoellger, unvermeidlich zu einer Involvierung des Sprechenden und bringt die Dimension des Gebets nolens volens in den theologischen Diskurs ein.[277] Bader zufolge ist Theologie,

---

[274] So erklärt Bader: »Die Psalmen, als Ausdruck der Bitte ›Herr, höre meine Stimme, hör auf die Stimme meines Flehens!‹ setzen die Stimme der Stimme voraus, die den Namen anruft.« Ebd., 428.

[275] Bader, Der verborgene und offenbare Name, 36.

[276] Philipp Stoellger, ›Im Namen Gottes‹. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff, in: Dalferth/ders., (Hg.), Gott nennen, 249–285, 250.

[277] Stoellger, ›Im Namen Gottes‹, 251: »Daher fällt es nicht ohne Grund so schwer, über Gottes Namen zu sprechen – weil man darin nicht nur ›über‹ ihn sprechen kann, auch nicht nur ›von‹ ihm, sondern nolens volens ›zu‹ ihm und in seiner Gegenwart. Ist dieser Name doch nicht nur ›Zeichen‹, mit dem ›repräsentiert‹ wird und ›referiert‹, sondern er ist von einer Prägnanz, die präsentiert, also vergegenwärtigt, von wem die Rede ist.« Geschieht es also, dass sich die

die sich ›im Namen‹ artikuliert, der Quelle von Sprache und damit zugleich ihrer Unselbstverständlichkeit eingedenk, ebenso wie der Bedrohung, von ihren beiden Polen her schnell und immer wieder zu Ende gebracht werden zu können. Dies hat Bader besonders eindrücklich in der Konturierung des Namens als Lallname unterstrichen.

Eine solchermaßen auf ihren Ursprung hin durchscheinende Sprache tut Freude über ihre Formung kund, oder anders gesagt: Die Folge des Eingedenkseins der Unselbstverständlichkeit der Sprache und der realistischen Möglichkeit stumm geblieben zu sein und wieder verstummen zu müssen, ist das Lob als der primäre Oberton von Theologie. Ihr entspricht die Bitte, dass sich die Balance, die Sprache ermöglicht, erhalten möge. Daher ist die Theologie ›im Namen‹ zugleich Doxologie, primär im transzendentalen Sinn, der aber von der tatsächlichen Vollzugsdimension des Nennens und Betens nicht absolut getrennt werden kann.

Stoellger beschreibt konzise die Folgen, die das für eine Theologie hat, die ›im Namen‹ betrieben wird. Diese Zeilen nehmen sich wie eine Reflexion auf Baders Texte bzw. deren sprachliche Feinheit und intellektuelle Kreativität, aber auch teilweise schwere Zugänglichkeit aus. Sie sollen hier summierend wiedergegeben werden. Stolleger meint: Betreibt man »Theologie im Zeichen seines [Gottes] Namens«, so

> zielt sie nicht auf die vereindeutigende Begriffsbildung – das ist sicher eine notwendige und hilfreiche Begleiterscheinung [...] –, sondern auf Ausbildung der eigenen Stimme im Sprechen von und zu Gott, auf ›religiöse Stimmbildung‹. Die ›eigene Stimme‹ ist unvermeidlich idiosynkratisch, von eigenem Klang, und artikuliert sich nicht ohne selbst zu verantwortenden Metapherngebrauch. Sie spricht nicht primär verallgemeinernd und abstrahierend, sondern vor allem individualisierend und konkretisierend. Darin entfaltet der Name seine besondere Prägnanz, seine nominale Prägnanz: eine Bewegungsenergie und Gravitationskraft, die die Sprache prägt und bildet. *›Sprachgewinn‹ ist die Performanz der Prägnanz des Namens.*[278]

4. Resümee

Blicken wir von der leitenden Fragestellung dieser Arbeit auf die Auseinandersetzung mit Bader zurück, so ist zu sehen, dass jene im Zentrum seines theologischen Ansatzes steht. Das Transformationspotenzial des Gebets hinsichtlich

---

Aussageweise des Gebets einschiebt, wenn von Gott die Rede ist, so kann man das auch dadurch ausdrücken, dass ein leichtes Dahinsagen eine unvermutete Gravität bekommt: »Sie [die Rede] wird Rede ›zu‹ Gott, sofern nicht nur von *ihm* die Rede ist. Kommt Gottes Name ins Spiel der Rede, ändert das Spiel seinen Ernst.« Ebd., 270. Zur notwendigen kritischen Wachsamkeit bei der Inanspruchnahme eines Namens vgl. Stoellger, ebd., 281–284.

[278] Stoellger, ›Im Namen Gottes‹, 258. Er geht in seinem Aufsatz auf Bader ein, aber die zitierten Zeilen beziehen sich nicht expressis verbis auf ihn.

der Welt und hinsichtlich einer erneuerten Rede von Gott ließ sich sowohl auf der fundamentaltheologischen Ebene von Baders Entwurf als auch in den verschiedenen thematischen Auslegungen herausarbeiten. Immer geht es dabei um Sprachgewinn: dass Menschen beginnen zu sprechen, hat Bader unter verschiedenen Hinsichten stets als das Unselbstverständliche und doch für den Menschen zutiefst Notwendige gekennzeichnet. In diese Spannung ist auch das Gebet eingelassen. Wenn es geschieht, dass Sprache entsteht, so ist ihr Ursprung nicht anders als Gebet zu denken: als Ausruf und Anruf des Namens, als Lob der Sprachgabe und als Bitte um ihren Erhalt. Deswegen sieht Bader durch diese Spannung zwischen Gabe und Notwendigkeit die Entstehung von Sprache auch mit dem Gesichtspunkt des Theologischen verbunden, was sich am Gottesnamen verdichtet. Dieser kommt ohne Zwang und doch unabweisbar immer wieder so zur Sprache, dass er sie stört und belebt. Im Folgenden wird diese Zusammenfassung anhand von drei Punkten erörtert, die zugleich die wesentlichen Argumente dieses Teils der Arbeit rekapitulieren: Metapher, Gebet und Theologie.

4.1 Metapher

Die Auseinandersetzung mit Baders Werk wurde mit der Erwartung begonnen, dass dem heilvollen Wechsel von alter zu neuer Schöpfung eine Schlüsselfunktion zukommt. Dabei spielt die Metapher eine zentrale Rolle, auf deren radikale Kraft wir durchgängig gestoßen sind. Ihren besonderen Akzent erhält sie in Baders metaphorologischer Theologie dadurch, dass er sie nicht nur als innersprachlichen Vorgang auffasst, sondern als den Vermittlungsvorgang zwischen Dingen und Worten begreift, der allererst zu Sprache führt. Das entfaltet Bader zum einen mit Blick auf die menschheitsgeschichtliche Entstehung von Sprache. Diese wird in entsprechenden philologischen und sprachphilosophischen Arbeiten, auf die er rekurriert, als Szenario eines urtümlichen Chaos imaginiert. Die überwältigenden, noch ungeordneten Einzeleindrücke führen dazu, ihnen unwillkürlich den Namen eines Gottes beizulegen, dessen Wirkmacht man sich ausgeliefert sieht. So entsteht ein verbaler Ausruf, der den Eindruck zu einem Ausdruck transformiert und damit zu einem Umgang mit dem Erlebten befähigt. Auf diese Weise legt Bader den Namen als Ur-Metapher aus, der deswegen bereits mit dem Gebet verbunden ist, weil zugleich mit der Nennung des Namens dessen Anrufung zu denken ist. Das Gebet ist also eine Grunddimension von Sprache, weil entstehungsgeschichtlich unsere Sprache als Reaktion auf das Wirken eines Gottes verstanden werden kann.

Zum anderen versteht Bader diesen Vorgang keineswegs nur als Sache der Sprachgeschichte, sodass es das Schicksal der ersten Metaphern wäre, immer weiter zu normalen Wörtern und Begriffen zu verblassen, denen dann auch noch unterstellt werden kann, ohnehin nur arbiträre Ersetzungen der Dinge zu

sein, das sie bezeichnen. Vielmehr erweist die Metapher ihre sprachschöpferische Kraft fortgesetzt innerhalb der Sprache. Das tut sie einerseits, indem sie katachrestisch Worte für Dinge schafft, für die es noch keine gibt. Andererseits eröffnet sie in bekannten Worten eine Mehrdeutigkeit und Doppelbödigkeit, die auch die bezeichnete Sache einer Veränderung unterzieht. Besonders anschaulich hatte Bader dies am Beispiel der Manie gezeigt, die bei Platon sowohl als Krankheit als auch als göttliche Begabung thematisiert wird.

Indem uns die Metapher neue Möglichkeiten zuspielt, die Welt, die es immer nur als für uns so oder so gegebene Welt gibt, wahrzunehmen und zu verstehen, stellt ihre Vermittlung von Ding und Sprache außerdem die Voraussetzung dar, Erfahrungen machen zu können. Das bedeutet für sie, zwischen dem dinglichen, materiellen Bedeutungsträger und dessen Bedeutungsgehalt sowie zwischen dem Einzelnen und dem Kontext immer wieder so vermitteln zu können, dass Sinn entstehen kann. Die Rede von der Lesbarkeit der Welt drückt diesen Zusammenhang prägnant aus und ist das von Bader bevorzugte Bild dafür.

Dabei führt die radikalmetaphorische Vermittlung von Ding und Wort einerseits dazu, dass die nicht-sprachlichen Dinge Sprache werden, und andererseits dazu, dass die Sprache die Dinge in sich aufnimmt, die Metapher sich also auch auf die Sprache auswirkt. Eine Sprache, auf die die Metapher sich auswirkt, wird unweigerlich sinnlich-bildlich, weil es ihr darum geht, ihre Themen nicht möglichst abstrakt, mit dem Ziel größtmöglicher Orientierungsleistung zu behandeln, sondern möglichst konkret und nah an den Sachverhalten, gerade insofern sie nicht-sprachlich sind und daher ihrer Auslegung Widerstand entgegensetzen. Sie wirkt evokativ, indem sie aufgrund ihrer bildlichen Transparenz auf die Dinge hin Sinneseindrücke und Affekte aufruft, die für eine begriffliche Sprache normalerweise eher als störende Elemente gelten.

Mit diesen Sätzen ist eine Unterscheidung angesprochen, die für Baders Werk grundlegend ist: dass nämlich »Ding« und »Sprache« auch prädikativ gebraucht werden können und damit eine Unterscheidung markieren, die quer über den Dingen und der Sprache liegt. Das bedeutet, dass sowohl Ding wie Sprache sowohl dinglich als auch sprachlich sein können. Ein dingliches Ding ist eines, das ein vereinzeltes Stück unter anderen zusammenhangslosen Stücken darstellt, denen der Mensch entfremdet gegenübersteht bzw. unter denen er stöhnt. Ein sprachliches Ding ist eines, das Bedeutung hat, und als Teil einer im Zusammenhang erfahrenen Welt verstehbar ist. Eine solche Welt ist wohnlich.

Dingliche Sprache ist eine Sprache, die sich nur auf Sprachliches bezieht und dadurch eine sekundäre Reproduktion des bereits Gesagten ist, weshalb sie an ihrer Langweiligkeit erkannt werden kann. Eine solche Rede kann Bader auch als verstummte Rede bezeichnen. Eine sprechende Sprache ist die eben geschilderte sinnlich-bildliche Sprache, die sich den Dingen in ihrer Widerständigkeit aussetzt und durch die Metapher versucht, ihnen in sich Raum zu geben. Nur eine solche ursprüngliche, schöpferische, sprechende Sprache hält Bader auch

für die angemessene Weise von Gott zu reden, da nur eine solche hinreichend erfahrungsbezogen ist. Es ist deutlich, dass Bader mit dieser Argumentation insgesamt bei den metaphorologischen Ansätzen zu verorten ist, die vor allem die innovative, transformative Kraft der Metapher betonen.

In den verschiedenen thematischen Kontexten im zweiten Teil des Kapitels sind wir der radikalmetaphorischen Vermittlung von Ding und Sprache durchgehend begegnet. Im Kontext der Kreuzestheologie führte Bader sie als Symbolik durch, in welcher eine Deutung des Todes Jesu jeweils auf ihren dinglichen Grund hin befragt wurde, z. B. mit der Frage, auf welchem konkreten physischen Vorgang eigentlich das Wort »Versöhnung« bzw. dessen griechisches Äquivalent basiert. Die Pointe dieser Überlegungen war, dass das Opfer, verstanden als Todesopfer, eine zweite Bedeutung und damit überhaupt erst wirklich Sinn gewinnt. Genau darin wirkt sich die wirklichkeitsverändernde Kraft der Metapher aus: der sinnlose, schreckliche Tod Jesu am Kreuz muss nicht sinnlos bleiben, sondern kann auch als Ende des Opfers verstanden werden und damit der gewaltverstrickten Menschheit die Möglichkeit eines Friedens eröffnen, wie er ohne den Tod Jesu nicht vorstellbar wäre.

In der Abendmahlsfeier der christlichen Gemeinde wird die Eröffnung durch die Gaben von Brot und Wein vergegenwärtigt. Dass Brot und Wein *als* Fleisch und Blut gereicht werden, vollzieht die heilsame Transformation der aktiven und passiven, sozial höchst wirksamen Verstrickung der Menschen in die Logik des Opfers. Des Todes Jesu wird gedacht und damit zugleich die eigene Partizipation an der Opferwirklichkeit, dass alles seinen Preis hat, anerkannt. Es wird auch der Stiftung dieser Metapher durch Jesus gedacht. Damit wird aber nicht nur die Vergangenheit vergegenwärtigt, sondern auch die Zukunft einer Gruppe, die sich an dem einen Opfer Jesu genug sein lässt und dadurch in Frieden und Gerechtigkeit miteinander leben kann. Im Rahmen des Festes bestimmt Bader das Wortopfer, das durch das Opfer Jesu möglich wurde und immer darauf bezogen bleibt, zum festlichen Singopfer weiter.

Im Kontext der Psalmen entfaltet Bader die metaphorische Valenz des zweisinnigen Wortes »Psalter«, das zugleich ein Psalmbuchtitel ist und ein Musikinstrument bezeichnet. Hier macht er daran das Auseinandertreten von Theologie als hymnisches Gottnennen und Theologie als differenzierte, religionstheoretische Reflexion auf die Dokumente und Praktiken des Glaubens fest. Zwischen »Klangvernichtung« und »Klangerwartung« entwirft Bader einen dritten Weg, Theologie zu betreiben, der die beide Arten von Theologie, sie überwindend, zu integrieren versucht. Diese dritte Option haben wir vertieft im Kontext der Namenstheologie betrachtet. Hier stellt Bader diesen dritten Weg als Möglichkeit dar, unter nachmythischen Bedingungen so von Gott zu reden, dass dies nicht nur eine sekundäre Beschäftigung mit den überlieferten Dokumenten christlicher Kultur darstellt, sondern ein produktives, je erneutes Ansetzen bei dem geoffenbarten Namen Gottes, dem Tetragramm. Die Bedeutung des Namens als

erstes Wort der Sprache, als Ur-Metapher, war auch hier präsent. Ihn ergänzt Bader um den Aspekt des Lobes, das auf die schöpferische Sprachkraft des Namens bezogen ist und im Psalter verdichtet zum Ausdruck kommt.

4.2 Gebet

Dem Gebet hat Bader gemeinsam mit der Sprache auf zwei Ebenen Aufmerksamkeit gewidmet. Zum einen auf der materialen, zum anderen auf der fundamentaltheologischen Ebene. Auf der materialen Ebene sind wir ihm unter verschiedenen Aspekten begegnet. In Bezug auf die Sprachentstehung haben wir bereits notiert, dass das Gebet mit dem Ausruf des Namens als dessen Anrufung mitgesetzt ist und daher eine Grunddimension der Sprache darstellt.

Im frühen Aufsatz zum Gebet des Jona thematisiert Bader die Entstehung der Sprache aus dem Gebet noch einmal aus anderer Perspektive als der des Namens. Hier leitet er aus dem biblischen Bericht von Jonas Gebet im Fischbauch eine zweifache systematische Aufgabe ab: Wie es zu denken sei, dass in einer absolut fordernden, individuellen Situation, in der es einem die Sprache verschlägt, ein Mensch doch zur Sprache und zum Gebet findet; und was es zu denken gibt, wenn in einer solchen Situation das Gebet ein Dankgebet ist wie bei Jona. Die erste Aufgabe löst Bader, indem er das Gebet als »helfende Hand« konturiert, womit überlieferte Gebetstexte gemeint sind, die dem, der beten möchte und doch nicht kann, eine Brücke in die Sprache bauen. Da die Vorstellung schlechthinniger Individualität, die sich frei und originell in die Sprache ergießt, unhaltbar ist, kommt es laut Bader darauf an, dass der traditionelle Text zur aktuellen Situation *passt* und ihn sich der, der beten möchte, aneignen kann. In der Arbeit wurde an dieser Stelle die These aufgestellt, dass dieser Vorgang auch als ein Übertragungsvorgang betrachtet werden kann, nämlich insofern ein Mensch mit Hilfe der Überlieferung aus der Sprachlosigkeit wieder in einen Sprachzusammenhang eingefügt wird.

Die zweite Aufgabe löst Bader, indem er in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Gebetstradition den Begriff der Ergebung herausarbeitet. »Ergebung« sieht er im Gegensatz zu – egoistischem – »Begehren«, wobei letzteres normalerweise das Gebet steuere. Ein mit Ergebung gesprochenes Gebet steht nach Bader aber nicht im Gegensatz zu dessen Sprachlichkeit, sondern gerade der allgemeine und öffentliche Charakter der Sprache verhelfe dem Beter dazu, sich nicht in seinem persönlichen Leid zu verlieren, sondern es auf die allgemein-menschliche Ebene hin aufzubrechen. In diesem Sinne geht es laut Bader im Gebet nicht darum, Gott nach dem eigenen Wunsch und Willen zum Eingreifen zu bewegen, sondern darum sich in seinen Willen zu ergeben. Von Gott erhört zu werden, versteht Bader also nicht als Geschehen außerhalb des Gebets, sondern besteht präzise darin, beten zu können und sich bei den Worten eines anderen bergen zu dürfen.

Baders Tendenz, das Kriterium für ein angemessenes Gebet an der Haltung der Beterin festzumachen, wurde auf der Grundlage, dass die Beurteilung des Gebets Gott zu überlassen bleibt, kritisch diskutiert. Ebenso haben wir die Vorstellung angefragt, dass mit dem Betenkönnen schon alles, zumal der Grund zu danken, gegeben sei. Denn hier scheint der Erfahrungsbezug und die Grammatik des Gebets in Frage gestellt zu sein. Schließlich wurde auch die Fokussierung auf das sprachliche Gebet kritisch kommentiert.

Besonders der erstgenannte Punkt – die Verortung der Unterscheidung zwischen dem schlechten, begehrlichen und dem guten, ergebenen Gebet auf der Ebene der Intention des Beters – wiederholte sich in der Modellierung des Gebets als Wortopfer im Kontext der Kreuzestheologie. Hier schlägt Bader vor, den Tod Jesu als inneres Ereignis der Sprache zu verstehen, d.h. als Ende eines instrumentalen, dinglichen, stummen Sprachgebrauchs und als Aufgang eines medialen, sprechenden Sprachgebrauchs. Hier wurde wiederum die Frage gestellt, inwieweit dieses Ende und dieser Aufgang als Sache der Betenden bzw. ihrer Haltung und inwieweit als Werk von Gottes Geist im Raum der Gemeinde zu verstehen sind.

In Bezug auf die Abendmahls*feier* bestimmte Bader das Wortopfer zum Singopfer fort. In diesem Kontext der liturgischen Theologie unterstrich Bader die Metapher in ihrer sakramentalen Wirkung, indem sie Sinn und Sinnlichkeit so miteinander versöhnt und in Einklang bringt, dass sich der Mensch in einem umfassendes Kommunikationsgeschehen einbezogen erlebt, das alle und alles umfasst. Das Gebet bleibt auf das Opfer bezogen. Das heisst, die betende Gemeinde bekennt ihre Verstrickung und ihren Anteil an der fortgesetzten Wirklichkeit von Opfern. Jedoch wird in der vergegenwärtigenden Erinnerung des Opfers durch Brot und Wein zugleich dessen Ende gefeiert und besungen. Insofern wird es benediziert, gesegnet und gepriesen.

Im Feld der Psaltertheologie begegnete uns das Gebet zunächst im Zusammenhang mit der Pause zwischen den gesungenen Halbversen eines Psalmes. Bader verortet es hier in der Spannung zwischen Schweigen und Wort. Die Pause unterbricht den Klangstrom der Psalmodie und die damit verbundenen Affekte und Inhalte und lässt die eine Zeile nachklingen, während sie die andere gewissermaßen vorbereitet. Damit bezieht die Pause den bestimmten Text dialektisch auf eine unbestimmte Stille und verschränkt so zugleich den Gesichtspunkt der Einheit des einen unnennbaren Gottes mit der Vielheit menschlicher Affekte und den ihnen entsprechenden Götternamen. In dieser Verschränkung von Wort und Pause entsteht eine Stille, die im äußersten Fall zur Grenze der Sprache überhaupt werden kann. Insgesamt jedoch entwirft Bader hier ein Modell, das nicht eine strenge Entgegensetzung von eigenem Meinen bzw. Begehren und der Ergebung in Gottes Willen vorstellt, sondern eine Verschränkung beider Momente. Das Gebet als »Meeresstille«, die er im Anschluss an Luther als bevorzugte Metapher gebraucht, ist eine Stille, die sich,

um im Bild zu bleiben, durch die auf und nieder gehenden Wellen und ihr Rauschen hindurch verwirklicht.

Schließlich war das Gebet mit dem Gottesnamen verbunden, der in Baders theologischem Ansatz als »Reden im Namen« programmatische Bedeutung hat. Hier kommt die fundamentaltheologische Ebene des Gebets in Spiel. Das Gebet hat mit dem Namen nicht nur mit Blick auf antike Schichten der Theologie zu tun, in der das Nachdenken über Gottes Namen vom Vollzug der Rühmung des Namens nicht getrennt war. Sondern, wie Bader am Werk des Philologen Roman Jakobson zeigt, auch in vollständig säkularisierten philologischen Diskursen lässt sich das Gebet als Spur oder verborgene Dimension von Sprachtheorien entdecken. Baders Interpretation von Jakobson gibt das Gebet als auf den Namen bezogene Rede als eine anfängliche, jeweils erst im Entstehen begriffene Sprache zu verstehen. In diesem Sinne ist das Gebet selbst als die sprechende Sprache zu verstehen, die die schöpferische, erfahrungsgesättigte Qualität von Sprache markiert. Das Gebet ist auf den Namen auch so bezogen, dass es dessen dialektisches Verhältnis zu einem normalen Prosatext teilt: einerseits tilgt der Name aufgrund seiner abgründigen Eigenreferenzialität, mit der er sich selbst genug ist, Bedeutung, wie sie ein semiotisch normal gestricktes Wort trägt, andererseits eröffnet er alle möglichen Auslegungen und Bedeutungszuschreibungen und befeuert so den semiotischen Prozess. Das Gebet ist daher einerseits und vor allem als Lob über die Entstehung von Sprache und ihrer Fülle zu verstehen. Bader betont in diesem Zusammenhang ihre Unselbstverständlichkeit und Gefährdung sowie das labile Gleichgewicht des Namens zwischen klarer Bedeutung und Entzug derselben, die er auch in die Sprache einträgt. Daher ist das Gebet andererseits auch als Flehen und Bitte um den Fortbestand dieses Gleichgewichts zu verstehen.

Eine Theologie, die sich »im Namen« äußert, ist von daher als eine doxologisch fundierte Theologie zu denken, die ihrer Bezogenheit auf die vorgängige Bewegung der Offenbarung des Namens zwischen Sprachgewähr und -entzug Ausdruck verleiht. Sie ist selbst kein Gebet, aber sie weist immer wieder auf verschiedenen Ebenen auf das Gebet hin und arbeitet es als grundlegenden Vorgang ihres eigenen Sprechens heraus. Sie ist nicht naiv, aber auch nicht trivial, sondern kritisch und engagiert und eröffnet so einen dritten Weg der Gottesrede unter nachmythischen Bedingungen.

4.3 Theologie

In der vorangehenden Rekapitulation des Gebets wurde deutlich, dass Baders Unterscheidung von Gebet als Durchsetzungsmittel der eigenen Wünsche und Meinungen und als Medium der Ergebung in Gottes Willen besonderen Diskussionsstoff bot. Hier wurde die Figur der Unterbrechung und Bezogenheit der vielen menschlichen Anliegen und Affekte gegenüber ihrer Normierung an einem Ergebenheitsideal favorisiert.

Dennoch hat die Unterscheidung zwischen Gebet als Mittel und als Medium ihre Berechtigung, insofern sie eine selbstkritische Reflexion des eigenen Betens ermöglicht, wie es zum christlichen Glauben und Denken dazugehört. Die Unterscheidung steht darüber hinaus im Kontext der Unterscheidung von sprechender und stummer Sprache, die in Baders Konzeption von Sprache und Theologie eine zentrale Rolle spielen. Denn er fokussiert auf die Sprache als den fundamentaltheologischen Ort, an dem Wahrheitsansprüche theologischer Aussagen geklärt werden. Ab der Moderne wurde mit neuer Schärfe betont, dass es der Mensch ist, der von Gott redet, und dies nimmt Bader vollkommen ernst. Welche Möglichkeit gibt es also heute noch Theologie zu betreiben, die nicht nur sekundär die Funktionsweisen von Religion aus christlicher Perspektive erklärt? Kurz gesagt: indem man zu denken gibt, wie im Sprechen des Menschen nicht nur der Mensch spricht, und indem man an der heterologischen Struktur der Sprache zeigt, wie Gott in der menschlichen Sprache zu Wort kommt.

Bader fordert, dass eine solcherart heterologische Theologie ursprünglich sein müssen, d.h. auf die Dinge bezogen. Mit Dingen hat er zum einen materielle Objekte im Blick, die faktisch die Welt bilden, in der wir uns täglich bewegen. Bereits als solche sind sie Teil der Kreatur, die unter dem Anspruch steht, durch Gottes Wort in den begonnenen, sich weiter vollziehenden Prozess der Wandlung hin zur Freiheit einbezogen zu sein. Das bedeutet, dass die Dinge nicht aus der Bedeutungserwartung entlassen sind, die der Mensch heute vorrangig an die kulturelle und soziale Sphäre knüpft. Aber zum anderen können auch Situationen, zeitliche Episoden und sogar Worte zu Dingen werden, insofern sie aus ihrem Zusammenhang fallen und zu befremdlichen Einzelheiten degenerieren.

Theologie ist entweder transformativ auf diese Welt bezogen – eben indem sie die radikale, wirklichkeitsverändernde Kraft der Metapher zum Zug bringt – oder sie wird sekundär und langweilig. Mit diesem Anspruch ist auch Baders Vorgehensweise verbunden. Ursprüngliche, produktive Theologie ist bei ihm eine umständliche, verzweigte Argumentationswege aufwerfende und diese abschreitende Denkbemühung mit Blick fürs Detail, insbesondere, was die Worte und ihre Geschichte bzw. Denktraditionen angeht, in die sie eingebettet sind. Sie ist aufmerksam für Gott bzw. seinen Namen, der gerade in ausgewiesenermaßen nicht-theologischen Diskursen und Theorien nicht nicht kommen kann.[279] Als solche besitzt sie selbst Erfahrungsqualität.

---

[279] Wie viele andere Stränge, so verbindet das Anliegen, Theologie als emergente Theologie zu betreiben, Bader mit der hermeneutischen Theologie. So lautet Bultmanns Antwort auf die Frage, »ob und wann wir von Gott reden können: wenn wir *müssen*«. (Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen [4]1961, 26–37, 34). Dies nimmt Eberhard Jüngel auf in ders., »Gott – als Wort unserer Sprache«, in: Unterwegs zur Sache, Theologische Erörterungen I, Tübingen [3]2000, 80–104, 84: »Wo das Wort ›Gott‹ nicht notwendig ist, ist es überflüssig«, wobei er, ähnlich wie Bultmann, hinzusetzt, dass Gott diese Notwendigkeit erzeuge. Bei Bader liegt der Akzent etwas mehr auf der Notwendigkeit;

Hier werden wiederum die genannten Unterscheidungen relevant. Da, wo nur der Mensch und sein Sachverwaltungswille herrscht, hat man es nach Bader mit verstummter Sprache zu tun, und da, wo man sich wirklich auf die Dinge einlässt und dadurch der Sprache sinnlichen Charakter verleiht, wird sie sprechend, d. h. plastisch und erkennbar metaphorisch. Dann ist sie auch theologisch relevant, egal ob sie sich selbst so versteht oder nicht. Andersherum hat sich theologische Rede immer so auszubilden oder es ist keine Rede von Gott. Denn nur wenn sie sich um die Entstehung von Sprache gegen die Kraft des Nicht-Sprachlichen bemüht und dies in allen möglichen Kontexten nachvollzieht, kann sie genügend Spannkraft entwickeln, um ihre gegenwartshermeneutische und wirklichkeitserschließende Funktion zu erfüllen. Eine solche Sprache, die sich innerhalb der Sprache kundtut und diese selbst sprechend macht, ist für Theologie, wie Bader sie versteht, wegweisend. Im Zuge der Auseinandersetzung mit seinem Werk ist zunehmend deutlich geworden, dass diese Sprache in der Sprache als Gebet zu verstehen ist. Über den Worten und dem sprachlichen Verkehr von Meinungen, Absichten und Informationen erklingt ein Oberton von absichtslosem Lob, das die Freude über die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass gesprochen wird, und flüstert die Bitte mit, dass es auch dann wieder so werde, wenn die Sprache zum Erliegen gekommen ist.

---

wenn sich etwas unabweisbar einstellt, so ist es Gott. Allerdings geschehen faktisch allerhand Dinge, die man lieber abweisen würde, aber nicht kann. Es ist m.E. der Gewinn von Baders Ansatz, diese faktische Ebene der Wirklichkeit ins Gespräch bringen zu können mit der Notwendigkeit, Gott ins Spiel zu bringen. Denn letztere ist natürlich ganz anderer Art als die Faktizität realer Lebensereignisse – sie speist sich aus der geschenkten, freien Zuwendung Gottes zum Menschen durch sein schöpferisches und erhaltendes Wort. Man hat also zwei Mal ein »müssen« bei gleichbleibendem Wortbestand. Nun könnte man mit Baders metaphorologischer Theologie sagen: Was es heißt, von Gott reden zu müssen, begreift man nur, wenn man jeweils genau versteht, in welcher Art es sich von dem »müssen« unterscheidet, das einem im Leben widerfährt. Die Metapher spannt es in einem imaginativen, einfühlenden Vorgang zusammen. Und wenn man begreift, in welcher Weise Gott sein muss und in welcher nicht, fällt von da aus ein anderes Licht auf die Dinge, die man selber tun oder erleiden zu müssen meint oder tatsächlich tun und erleiden muss. Dieser Unterscheidungsprozess wird nicht methodisch reguliert zu denken sein, sondern als jeweils neu zu vollziehender Versuch, in dem einen Wort zweierlei Sinne wahrzunehmen.

V Rückblick und Ausblick. Gebet als anfängliche Sprache

Die Rekapitulation der wichtigsten Ergebnisse der Arbeit soll im Folgenden nicht primär als wiederholende Beschreibung der zurückgelegten Schritte erfolgen, sondern als angereicherter Rückblick, der vom nun erreichten Erkenntnisstand die Etappen der Arbeit in Erinnerung ruft, sie mit gegenwärtigen Diskussionslagen verknüpft und so ihren Gesprächsbeitrag profiliert. Wir gehen also am Aufbau der Arbeit entlang und referieren und diskutieren, hier und da verweilend, die Erkenntnisgewinne der Arbeit im Gespräch mit weiterer Literatur. In diesem Gespräch heben wir auch de Certeau und Bader voneinander ab und fragen nach verbindenden Interessen zwischen ihnen.

1. Gesamtanlage der Arbeit

Vorab einige Bemerkungen zur thematischen Gesamtanlage der Arbeit. Leitend war für die Arbeit die Zweizügigkeit des Gebets als konkreter Vollzug und als allgemeines Strukturmodell mit grundlegender Bedeutung für die Theologie. Sowohl Michel de Certeau als auch Günter Bader äußern sich explizit zum Beten: ersterer in der frühen Werkphase im Kontext seiner spiritualitätsgeschichtlichen und theologischen Arbeiten; letzterer insbesondere in einer frühen Meditation zum Gebet des Jona. Bei beiden Autoren ist das Gebet aber auch über den expliziten thematischen Rahmen hinaus von Gewicht. Dieses zu erfassen und die fundamentale Bedeutung des Gebets für den theologischen Ansatz von de Certeau und Bader überhaupt sichtbar zu machen, bildet einen konstruktiven interpretatorischen Beitrag dieser Arbeit. Inhaltlich war dieser interpretative Fokus durch das Moment der Erneuerung bestimmt, das durch eine Exegese von Röm 8,26 expliziert wurde. Im paulinischen Verständnis ist Erneuerung ein vom Geist Gottes initiierter und fortgesetzter Befreiungsprozess, in den der ganze Kosmos eingebunden ist. Der Geist ist es auch, der die an Christus Glaubenden im Gebet mit dem Seufzen der ganzen Schöpfung verbindet. Die Erkenntnis aus dieser Bibelstelle war, dass die durch den Geist vorangetriebene Erneuerung, die im Gebet ihren exemplarischen Ort hat, sich sowohl auf den Beter und die Gemeinschaft der Betenden bezieht als auch auf alle Wesen und Dinge, die es in der Welt gibt. Daraus ergab sich als weiterführende Frage, wie Michel de Certeau

und Günter Bader jeweils dieser Verknüpfung von Beterin und »Außenwelt« unter dem Gesichtspunkt der heilsamen Transformation Rechnung tragen würden.

Eine Annahme war, dass dabei die Metapher eine wichtige Rolle spielen würde. Deswegen wurde im Anschluss an die Exegese ein Schlaglicht auf diejenige Positionen der jüngeren theologischen Metapherndiskussion geworfen, die die Innovationskraft und den lebensweltlichen Erfahrungsbezug der Metapher herausgearbeitet haben.

Sowohl für de Certeau als auch für Bader gilt, dass sie die transformative Kraft des Gebets für die Theologie überhaupt fruchtbar machen, indem sie vor dem Hintergrund spätmoderner religiöser Sprachnot, aber auch von Sprachnot, die der Mensch in der Welt vor Gott grundsätzlich hat und die ihn immer wieder erfasst, auf den Ursprung von Sprache achten. Und sie achten darauf, wie sich dieser Ursprung als metaphorischer Prozess in der Sprache immer wieder meldet und in der Arbeit an der Sprache befeuert und fortgesetzt wird. Das Interesse an der Anfänglichkeit der Sprache als schöpferischer Neubeginn, in dem sich der Glaube immer wieder erneuert, kann als das verbindende Movens beider Autoren angesehen werden.

Ausgangspunkt der Arbeit war die Wahrnehmung, dass das Beten schwierig ist. Es wurde zunächst als eine Praxis thematisiert, die im Zusammenhang mit der Fraglichkeit des Gottesglaubens geschwunden ist und weiter schwindet, wenngleich viele daran leiden, nicht (mehr) beten zu können. Jüngst ist ein Zeitungartikel erschienen, der ebendiese Schwierigkeit und Fraglichkeit des Gebets prägnant thematisiert.[1] Der Artikel von Judith Luig gibt zugleich Zeugnis von einem neuen Anfang mit dem Beten, der sich der Autorin über die Einübung überlieferter Worte, besonders Kirchenlieder, erschließt. Ab einem gewissen Grad der Vertrautheit mit diesen wird es ihr möglich, »kleine Sätze von mir hinten dranzuhängen«.[2] Drei Gesichtspunkte sind hier erwähnenswert, anhand denen Erkenntnisgewinne der Arbeit eingespielt und diskutiert werden können: die Bedeutung der Sprachtradition des Gebets, die kritische Frage nach dem Gegenüber des Gebets und die Frage nach dem Verhältnis von Orthopraxie und Orthodoxie.

---

[1] Judith Luig, Warum ich bete, in: ZEIT online, 14. März 2019, https://www.zeit.de/gesellschaft/2019-02/glaube-beten-religion-spiritualitaet-zweifel-gottesruf (Zugriff am 19.3.2019), Seite 3: »Ich frage meine Freundinnen. Betet ihr? Ich würde es machen, sagt eine, kann es aber nicht, weil ich mir zu doof dabei vorkomme. Eine andere sagt, dass sie manchmal betet, ohne zu wissen, zu wem. Kann man ohne Gott beten? Ohne Gegenüber? Und überhaupt: Wie betet man eigentlich?«

[2] Ebd., Seite 4.

2. Die Überlieferung als Sprachhilfe

Mit Blick auf den ersten Punkt, die überlieferte Gebetssprache, wird in dem Artikel von Luig deutlich, wie der Textbestand der biblischen und kirchlichen Gottesdienstüberlieferung auch und vielleicht gerade als entfremdetes Erbe seine helfende Hand in Situationen der Sprachlosigkeit auszustrecken vermag.[3] Die Metapher der helfenden Hand stammt von Günter Bader, der in dem Zusammenhang einer Auslegung des Gebetes von Jona im Fischbauch die vermeintlich höhere Authentizität von frei formulierten gegenüber geprägten Worten konterkariert. Nicht, dass nicht die eigenen Worte verwendet werden, macht das Beten zu einem hohlen und kindisch-abergläubigen Geplapper, so betont Bader gegenüber den Einwänden der Religionskritik, sondern die Art und Weise ihres Gebrauchs. Außerdem gilt ja auch: Welche eigenen Worte formulieren wir, die wir nicht vorher empfangen hätten? Sowohl freie als auch geprägte Gebete können entweder als Mittel der Durchsetzung des eigenen Willens eingesetzt werden oder dem Gabecharakter der Worte im Gebet Rechnung tragen. Letzteres ist der Fall, wenn man die eigene Rede im Gebet als ermöglichte Antwort auf Gott versteht, der darin er selbst ist, dass er in der Wortlosigkeit Worte und mit ihnen Hoffnung schenkt. Bader hatte dies an dem Term der Ergebung im Gegenüber zur schweigenden Resignation entfaltet. Während die Resignation ins Schweigen als vermeintlich angemessenere Haltung gegenüber Gott führt, hält die Ergebung an der Sprache fest. Gerade durch das Moment der Fremdheit der Sprache[4] wird in der Haltung der Ergebung das eigene Erleben geweitet auf die Ebene der geteilten Sprache und Welt hin, die die Beterin aus der Isolation des nur Persönlichen hinausführt und eine Verschränkung des Eigenen mit dem Allgemeinen ermöglicht.

3. Gott – nur im Gebet?

Ein kritischer Punkt ist dann berührt, wenn Gottes Wirken ganz in den Vollzug des Gebets (und andere sprachliche Vollzüge des Glaubens) hineinverlagert wird.[5] Dass Gott Gebete erhört, meint in diesem Verständnis dann allein, dass

[3] Zu Beginn berichtet die Autorin von einer Situation, in der sie absolut gefordert und darin sprachlos war. Die Proportionalität von der Notwendigkeit und der Unmöglichkeit zu sprechen, exemplifiziert Bader an der Erzählung von Jona im Fischbauch, vgl. IV.3.4.

[4] Das ist sowohl im Hinblick auf die Entfremdung gegenüber der biblisch-kirchlichen Sprache gemeint als auch im Hinblick auf den allgemeinen Charakter der Sprache aufgrund dessen sie gegenüber dem konkreten Individuum immer fremd bleiben muss.

[5] Auch wenn man Gottes Wirken um emotionale oder kognitive Aspekte erweitern würde – indem man Bezug nimmt auf Einsichten oder Trostempfindungen, die einem im Gebet zuteilwerden – ist m. E. eine völlige Identifizierung von Gottes Wirken mit dem Vollzug des Gebets kritisch zu sehen.

er Worte zum Gebet schenkt. Diese Argumentationslinie, die bedingt wird von einer Konzentration auf Gott als Wortgeschehen,[6] findet sich bei Bader explizit in der Formulierung angedeutet: »Erhörung, d.h. eigentlich: ich kann es sagen«.[7] Hartmut von Sass entfaltet diesen Gedanken stringent in seiner Habilitationsschrift. Dabei setzt er seinen Versuch, eine konsequent postmetaphysische hermeneutische Theologie vorzulegen, der Nagelprobe des Bittgebets aus, werde doch für gewöhnlich darauf bestanden, dass dieses unweigerlich mit einem metaphysisch-personalen Gottesgedanken verbunden ist. Das Problem an der personalen Gottesvorstellung ist, dass sie Gott als »Super-Person« sieht[8] und damit Gott verendlicht und verobjektiviert und Gott gerade nicht »als wirkliches und darin am Menschen wirkendes Gegenüber«[9] erfassen kann. Von Sass' Vorschlag, genau dies zu tun, besteht darin, die Gottes Sein rein modal zu verstehen und mit Gottes-zur-Sprache-Kommen zu identifizieren.[10] Das bedeutet für das Gebet, dass über das Gebet hinaus nichts von Gott zu erhoffen und zu erbitten ist, sondern einzig sinnvoller Inhalt des Bittgebets ist, dass man beten kann.[11] Daraus wiederum folgt, dass das Bittgebet einen einzigen sinnvollen Ort hat, nämlich die Situation der Anfechtung. Allein sie zeichnet sich dadurch aus, dass man sich nicht bereits *in* Gott befindet, wenn man betet, sondern an der Schwelle zwischen Glaube und Unglaube steht.[12] Ohne jetzt im Einzelnen auf die Argumentation von Hartmut von Sass einzugehen, ist doch auch hier die Kritik zu wiederholen, die in der Auseinandersetzung mit Bader schon angebracht wurde. M.E. gelingt es von Sass nicht, die theismuskritische Version der Gegenständlichkeit mit der rein modalen Lesart des Glaubens überzeugend zu verbinden, auch wenn die Betonung der vernachlässigten Rolle der Anfechtung zu begrüßen ist. Denn es wird (mir) nicht hinreichend klar, wie man mit der

---

[6] Vgl. Ebelings Formulierung zur Frage der Erhörung: »Mit der Anrede ist deshalb, genau genommen, alles entschieden. Denn sie ist der Inbegriff dessen, was gewiß macht, gehört zu werden.« Ebeling, Das Gebet, 426. Allerdings zeige sich nach dem Gebet, zwar nicht ob, aber *wie* es erhört ist.

[7] Bader, Das Gebet Jonas, 204.

[8] So die Kritik von Ingolf U. Dalferth an Ebelings am Gebet entwickeltem Ansatz: Ingolf U. Dalferth, Hermeneutische Theologie – heute?, in: ders./Pierre Bühler/Andreas Hunziker (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute? (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 60), Tübingen 2013, 3–38, 36f.

[9] Hartmut von Sass, Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen 2013 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 62), 333.

[10] Der Betende nimmt Gott im Gebet in Anspruch und bewegt sich damit in seiner Wirklichkeit, die von Gott nicht getrennt, sondern er selbst *ist*. Alle dogmatischen Aussagen sind Aussagen darüber, wie der Glaube Gott versteht, d.h. sie präzisieren den »Vollzugssinn[.] der *fides*«, ebd., 327. Daraus folgt für das Gebet: »*Gott ist nicht derjenige, zu dem gebetet wird, sondern diejenige Wirklichkeit, in welcher gebetet wird*«, ebd., 335.

[11] Da es keinen Gott »hinter« den Worten gibt, in denen er Ereignis wird, kann man ihn nicht um etwas bitten, was außerhalb der Gebetswirklichkeit stattfindet. Alles, was Gott hat und ist, schenkt er nur im Gebet.

[12] Vgl. ebd., 342f.

Identifizierung von Gottes Wirklichkeit mit seinem Zur-Sprache-Kommen im Gebet dem Reduktionismusvorwurf und dem Vorwurf, gegen die Grammatik des Gebets zu verstoßen,[13] den wir auch schon bei Bader notiert hatten,[14] entkommt. Von Sass bemerkt selbst, dass sich der Sinn des Bittgebets außerhalb der Anfechtungssituation auflöst, wollte man seinem Verständnis folgen.[15] Für die Praxis des Gebets impliziert dies, dass Bittgebet (außerhalb der Anfechtungssituation) und Fürbittgebet aus theologischen Gründen vernünftigerweise abzuschaffen wären.

– Demselben Vorwurf begegnet übrigens bereits Schleiermacher in seinen Ausführungen zum Bittgebet, allerdings aus anderer Motivation. In seinem Ansatz scheint sich das Bittgebet u. a. deshalb zu erübrigen, weil es eine bestimmte Handlungseinstellung – nämlich Ergebung und Gelassenheit – vorauszusetzen scheint, um die es allererst bittet bzw. die sich erst im Gebet einstellt. Schleiermacher bietet als Antwort auf den möglichen Vorwurf eine ausgewogene Gebetsbeschreibung, für welche die »Verschränkung von Produktivität und Rezeptivität« grundlegend ist.[16] Johannes Greifenstein arbeitet dies als »Modell einer Synthese von Ausdruck und Darstellung« heraus, will heißen:

> Wüßte ich nicht schon – prinzipiell –, daß es Gott als der Gütige ist, an den ich mich wende, so fände ich nicht zur Gelassenheit [J. B.: Darstellung]. Indem ich so zur Gelassenheit allererst finde, affirmiere ich zugleich mein Bewußtsein von Gott als dem Gütigen – in einer konkreten Situation [J. B.: Ausdruck].[17]

Das Problem an der Position Schleiermachers bzw. ihrer Rekonstruktion durch Greifenstein ist nun nicht die feine Herausarbeitung der Zirkularität des christlichen Sprachspiels im Gebet, obwohl sie für solche Problemlagen wie die des schwierigen Gebets, das eingangs geschildert wurde, wenig beizutragen und daran auch gar kein Interesse hat.[18] Schwierig hieran ist eher die Restriktion von Greifensteins Untersuchung auf eine handlungstheoretische Erhellung des Gebets, die sich gerade dadurch dem interdisziplinären Gespräch empfehlen

---

[13] Vgl. ebd., 321.

[14] Vgl. IV.2.4. Der Reduktionismusvorwurf bezieht sich darauf, dass Gott auf ein sprachliches Geschehen reduziert und z. B. alles Vor- und Nichtsprachliche als sein Wirkungsraum vernachlässigt wird, der Grammatikvorwurf bezieht sich auf den Fall, dass man um etwas bittet, und nicht um Worte, um etwas erbitten zu können. Die Konzentration allein auf das Betenkönnen greift theologisch zu kurz. Denn im Gebet verweilen Menschen nicht nur kontemplativ in Gottes Gegenwart, sondern danken und rufen ihn um Hilfe an gerade mit Blick auf die Wirklichkeit außerhalb des Gebets. M. E. gilt es diesen Bezug auch für das Verstehen Gottes ernstzunehmen.

[15] Vgl. ebd., 342. Mit der Identifizierung von Gott und der Bitte um Gottes Kommen scheint sich der Sinn des Bittgebets »gänzlich aufzulösen« (ebd., 342), weil man bereits in Anspruch nimmt, um was man bittet.

[16] Greifenstein, Ausdruck und Darstellung, 194.

[17] Ebd., 201.

[18] Greifenstein geht es vielmehr um einen Verbleib im Raum der Theorie, von dem er annimmt, er sei praxisfern. Vgl. ebd., 3–10; 447–449.

möchte, dass sie auf genuin theologische Fragestellungen zugunsten ästhetischer Kategorien verzichtet.[19] Hier jedoch wird davon ausgegangen, dass der interdisziplinäre Diskurs nicht durch einen Verzicht auf Theologie bereichert wird, so dass nur noch Religion besprechbares Thema sein könnte. Vielmehr ist die hier vertretene Meinung, dass der besondere interdisziplinäre Gewinn der Theologie darin besteht, die Innenperspektive des Glaubens mit der Außenperspektive auf den Glauben durch den kritischen Nachvollzug des Verstehens des Glaubens miteinander vermitteln zu können. Die Übersetzungsleistung, die so erbracht wird, lebt von der Differenz zwischen zwei Texten und fällt dahin, wenn man einen Text zuklappt.

Deswegen ist auch die zwischen Aktivität und Passivität vermittelnde Position Schleiermachers für die hier aufgeworfene Frage nach der Wirklichkeit Gottes im Gebet nicht ohne Weiteres aufgreifbar, da sie an den religionstheoretischen Rahmen gebunden ist und nach dem Handeln des religiösen Menschen im Gebet fragt. Das aber bedeutet eine Einschränkung der hier gewählten Forschungsperspektive auf das Gebet – die Greifenstein umgekehrt den in seinen Augen zu engagierten Theologen vorwirft –, in welcher das Gebet nicht nur für anthropologische Fragestellungen als relevant erachtet wird, sondern im Gebet einen Sprachvollzug erkennt, der auch für die reflexive, um Aufklärung und tieferes Verstehen bemühte Rede von Gott bedeutsam ist.

Hinsichtlich der bei Bader angelegten und durch von Sass ausgeführten Identifizierung von Gott als die Wirklichkeit, in der gebetet wird, gelingt es m. E. nicht, das Gegenübersein Gottes und seine bleibende Fremdheit angemessen zu berücksichtigen. Vielmehr wird das Gebet pneumatisch festgelegt auf die wirkende Anwesenheit Gottes und die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit vernachlässigt, die für das Gebet nicht nur in der Situation der Anfechtung gilt.

Gegenüber dieser hermeneutisch-theologischen Zuspitzung könnte de Certeaus Verständnis Abhilfe leisten. In seinen frühen Gebetsessays integriert er im Zusammenhang mit dem Thema der geistlichen Erfahrung das Moment der *mortificatio* in sein Gebetsverständnis und versucht, die biographisch eingebettete Gebetspraxis von Menschen stärker in die theologische Reflexion zu integrieren, als von Sass für empfehlenswert hält.[20] Mit dem Stichwort der *mortificatio* hat de Certeau Erfahrungen der Trockenheit, der scheinbaren Vergeblichkeit

---

[19] Vgl. ebd., 7; 14. Es sei allerdings bemerkt, dass er die Gewinne seiner ästhesiologischen Perspektive später explizit für genuine Fragen einer Gebetstheorie fruchtbar zu machen sucht.

[20] Von Sass, Gott als Ereignis des Seins, 314 f. Noch stärker fordert den Abstand Greifenstein, Ausdruck und Darstellung, ein. Sein Credo lautet: Distanz! Seine Beobachtung ist, dass eine akademisch unschickliche Annäherung »die Reichweite des möglichen Fragehorizonts« einschränkt (ebd., 3); vor allem aber schließen sich Innen- und Außenperspektive christlicher Glaubenspraxis zumindest auf der Ebene akademischer Disziplin aus. Mit seinem Verständnis von Wissenschaft schließt Greifenstein ausdrücklich an Autoren des 18. Jahrhunderts an. Hier liegen Grundoptionen von Theologie als Wissenschaftspraxis vor, die zu diskutieren den verbleibenden Raum sprengen würde.

und Fremdheit gegenüber dem eigenen Tun im Blick, die der Beter *beim* Beten macht.[21] Darauf weist der jüngst erschienene ZEIT-Beitrag noch einmal hin.[22] Immer wieder erfährt die Autorin sich gerade nicht im »*Innenraum* der Offenbarung Gottes«,[23] sondern als hilflos davor Stehende. Gleichwohl vermögen sie diese Momente, in denen ihr die eigene Unfähigkeit schmerzlich bewusst wird, nach innen zu ziehen. De Certeau stellt sich diesen Weg nicht als geradlinige spirituelle Progression vor, sondern als Umkreisen Gottes als der inneren Mitte des Gebets, wie de Certeau mit dem Bild der um Jericho kreisenden Josua-Schar einspielt. Die Pointe dieses Bildes besteht darin, dass der Abstand zur Mitte an jedem Ort außerhalb der Mauer derselbe ist und an keiner Stelle durchdrungen werden kann, sondern der Moment abgewartet werden muss, bis die Mauern von selbst fallen. Das Fallen der Mauern ist jedoch auch *nicht ohne* Beziehung zu ihrem Umkreisen.

Das Verhältnis von religiöser Aktivität des Menschen und göttlicher Selbstoffenbarung entfaltet de Certeau andernorts, in einem Text zur geistlichen Erfahrung, noch plastischer.[24] Er rekurriert auf die altkirchliche Gebetsübung, die Nacht mit nach Osten ausgestreckten Händen durchzuwachen. Gottes Nähe überrascht die Beterin wie die Sonne den Wachenden, die mit ihrem Aufgang die ganze Welt in ihr Licht taucht. Dieses Licht lässt sich nicht antizipieren, so wenig wie Gott sich herbeibeten lässt. Allerdings hat die Beterin offene Sinne, wenn er kommt.

Während de Certeau also hier gerade die Differenz zwischen Gebetsvollzug und Gottes Anwesenheit betont, trägt er gleichwohl auch dem Antwortcharakter des Gebets Rechnung. Denn er hält fest, dass sich in dem Einlassen auf die eigene Nichtigkeit und Armut, die man im Gebet erfährt, ein Wechsel einstellen kann und man die eigene geistliche Armut als diejenige versteht, die Gott in seiner Menschwerdung auf sich genommen hat. Dann erfährt man den Mangel als Ort der Fülle, nämlich von Gottes Zuwendung, die gerade den geistlich Armen verheißen ist. Dann verwandelt sich auch die Sprache vom untauglichen Mittel zum Medium der Begegnung mit Gott: »Dasjenige [*le langage*, die Sprache], das Gott nicht erfassen kann, ist von Gott erfasst, um uns zu finden.«[25] De Certeau hält jedoch fest, dass auch dieser Wechsel, durch den man das Gebet als Antwort auf Gottes vorgängiges Sprechen-zu-uns begreift, die Fremdheit Gottes nicht auflöst. Gerade wenn man in die Offenbarung Gottes gerät und zu verstehen

---

[21] So besonders im Text *Aspekte des Gebets*, vgl. III.2.1.1.

[22] Vgl. Luig, Warum ich bete, Seite 2: »Das Sofa ist unpassend. Ich stelle mich ans offene Fenster. Richte meinen inneren Monolog irgendwo dahin. Ich öffne die Hände, bitte um Kraft. Es überzeugt mich nicht. Schon die Wortwahl fällt mir schwer. Kraft. So etwas sage ich sonst nie.«

[23] Ein Ausdruck von Ernst Fuchs, zitiert bei von Sass, Gott als Ereignis des Seins, 336.

[24] De Certeau, L'expérience spirituelle, 1–12, vgl. III.2.1.3.

[25] De Certeau, Aspects de la prière, 136.

beginnt, wie er sich selbst zur Liebe für seine Geschöpfe bestimmt hat, wird man der unausschöpflichen Größe Gottes gewahr, die stets, so de Certeau, weitere Sehnsucht auslöst. Dass Gottes Geist im Gebet wirksam ist, heißt also nicht nur, dass man bereits *in* Gott ist und sich das Bittgebet stets in den Dank verwandeln muss, beten zu können, sondern auch, dass eine Sehnsucht nach Gott ausgelöst und vertieft wird, der den Menschen in seiner Offenbarung immer wieder überrascht.

Besonders prägnant hat de Certeau diese Poligkeit als Verhältnis zwischen bestimmter Adresse und unbestimmter Erwartung in seiner Meditation *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten* zur Ansicht gebracht. Der entscheidende Punkt ist hier: Jede Geste, jedes Wort im Gebet lebt von Gottes Selbstbestimmung, die sich ultimativ in Gottes Fleischwerdung in Jesus Christus ereignet, und antwortet auf sie; und jede Artikulation des Glaubens weiß sich gleichzeitig bezogen auf den erst noch Kommenden, den fremden Gott, der ihr fehlt und den sie ersehnt, den sie aber noch nicht kennt.[26]

Nun könnte man sagen, dass alle Fremdheitserfahrungen, die man mit dem Gebet oder im Gebet macht, nur eine Spielart des Glaubens sind, also keineswegs außerhalb des Innenraums der Offenbarung stattfinden, sondern – nimmt man den Fall der Anfechtung heraus – an Gottes Wirklichkeit, die im Gebet als Grundvollzug des Glaubens besteht, partizipieren. So übertrumpft man auf der theologischen Begründungsebene die Fremdheitserfahrungen im Gebet.[27] Ist es also ausgeschlossen, auf dieser Ebene Gott als fremd und abwesend zu denken? Dann aber fiele die Orientierungsleistung dieser Zuspitzung der hermeneutischen Theologie für alle jene dahin, die entweder noch um etwas anderes bitten als nur um das Betenkönnen,[28] oder die *im Gebet* Gottes Abwesenheit erleben und die Erklärung, dass Gott in ihrem Beten längst anwesend ist, für eine unbefriedigende Auskunft halten. Letztlich läuft der Disput auf die Frage nach der Erfahrungssensibilität der Theologie zu. Während man gute Gründe

---

[26] Eine andere Möglichkeit, die Gegenwart Gottes des Geistes, die im Gebet Gott er-findet, wie von Sass treffend ausdrückt, mit der Differenz zwischen Gott und dem Vollzug der *fides* zu verschränken, liefern trinitätstheologische Gebetsverständnisse. So Jean-Luc Marion, Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens, in: Internationale Katholische Zeitschrift 4 (1975), 218–227. Er interpretiert die Abständigkeit zwischen Beten und Empfangen als Leiden des Sohnes an der Abwesenheit des Vaters. Vgl. auch Salmann, Neuzeit und Offenbarung, 230–236. Er deutet die Erfahrungen der Nichtung im Gebet als Teilnahme und Mitleiden an der kenotischen Struktur der Trinität. Diese Teilnahme bringt den eigentümlichen ontologischen Stand des Menschen erst wirklich zur Geltung: als »Stand in der Schwebe«, ebd., 235.

[27] Vgl. Luibl, Des Fremden Sprachgestalt, 291–293 der in seiner Arbeit Theologie als Erinnerungsarbeit an das verstummte Gebet profiliert, allerdings die schöpferischen Potenziale dieser Sprachgestalt außen vor lässt.

[28] Schleiermacher bietet hier eine ähnliche Lösung an wie Vasse, den wir im Haupttext vorgestellt hatten: Im Gebet können sich die Gebetsanliegen transformieren und eine neue Ausrichtung erhalten. Deshalb müssen sie auch nicht aus theologischen Gründen vornormiert werden. Vgl. dazu Greifenstein, Ausdruck und Darstellung, 190–204.

dafür anführen kann, die theologische Beschreibung nicht allzu sensibel und konkret werden lassen, damit sie überhaupt ihren aufklärerischen, kritischen und orientierenden Auftrag erfüllen kann, so kann sie diesen Auftrag doch auch nur wahrnehmen, wenn sie Einsprüche aus der Wirklichkeit zulässt, die zu orientieren sie beansprucht.

Wir halten fest: Bereits an diesem ersten Gesichtspunkt wird deutlich, wie tief Bader in der hermeneutisch-theologischen Tradition verankert ist, welche Gottes Wirklichkeit als Wortgeschehen bzw. Sprachereignis denkt. Freilich setzt er dabei eigene Akzente, auf die später zurückzukommen ist. An diesem Punkt wird anhand der Vorstellung von Gebetserhörung als Geschehen des Gebets selbst, das bei Bader vorkommt und durch von Sass konsequent entfaltet wird, eine mögliche Unwucht dieser Figur sichtbar: nämlich eine Festlegung auf Gottes Wirklichkeit als Gebet, die Gottes Gegenübersein gerade nicht genügend zu berücksichtigen vermag. Hier stellt de Certeaus Aufmerksamkeit auf Gott als den Fremden eine ergänzende eschatologische Korrektur zum pneumatologischen Verständnis von Gottes Wirklichkeit als Sprachgeschehen, *in* dem man betet, dar.

4. Erst glauben und dann beten? Der Ansatzpunkt der Theologie bei Michel de Certeau und Günter Bader

Der dritte Gesichtspunkt betrifft das Verhältnis von Orthopraxie und Orthodoxie. In dem Zeitungsartikel ist bemerkenswert, dass die Autorin die Frage nach dem Gegenüber offen lässt und die für sie selbst errungene Plausibilität des Gebetsvollzugs betont. So erklärt Luig, dass sie, wie andere an die Förderung des Wohlbefindens durch glutenfreie Ernährung glauben, an das Beten glaube.[29] Primär geht es hier nicht um das Verständnis von »glauben«, mit dem die Autorin an dieser Stelle halb-ernst spielt, sondern darum, dass hier ein Hinweis auf die Auflösung der Reihenfolge von Gottesglaube und Gebetspraxis gegeben wird, die traditionell den Glauben an Gott als Bedingung des Betenkönnens ansah.[30] Die Aufhebung dieser Anordnung findet sich bereits bei Ebelings Konturierung des Gebets als hermeneutischer Schlüssel der Dogmatik. Dafür ist wichtig: Es wird nicht zuerst ein Gottesbegriff konstruiert, von dem aus dann die Praxis des Gebets kritisch erschlossen wird, sondern die Elemente der Gotteslehre können nicht abstrakt von der Situation bestimmt werden, in der sie konkret in Anspruch genommen und darin verifiziert werden: dem Gebet.

---

[29] Luig, Warum ich bete, Seite 4: »Macht es Freude?«: »Ich glaube ans Beten.«

[30] Vgl. etwa folgende Wendung bei Martin Luther, Eine Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens, in Schmalkalden gehalten [11. Februar 1537], WA 45, 11–24. 12,11: »wer betten sol, mus zuvor glauben«.

Die Intuition dieser Umkehrung reicht aus heutiger Perspektive weit zurück. So sieht Elmar Salmann in dem Bedeutungsabbau einer vorauszusetzenden Orthodoxie eine Signatur der Neuzeit, die die Mystik dieser Epoche mit der Aufklärung verbindet.[31] In seinem Gefolge werden die Glaubensgegenstände in der Mystik »immer weniger in ihrer Gegenständlichkeit, als Inhalt einer fides quae aufgenommen, sondern strukturalisiert, als Vollzugselemente der fidea qua« verstanden,[32] was zu einer »pneumatischen Vollzugsmystik« führt. So werden beispielsweise Hölle und Fegefeuer als »Durchgang eines seelischen Reinigungsprozesses gedeutet, der in die Nachfolge der reinen Selbstvergessenheit und Verfügbarkeit, wie sie Jesus lebte, führt. Eine solche kenotische Orthopraxie macht jede Orthodoxie in gewisser Weise überflüssig.«[33] Die Konzentration auf die Vollzugsdimension des leiblich und sprachlich ausgeführten Gebets, um von da aus theologische Gehalte zu erschließen, begegnet uns nun sowohl bei de Certeau als auch bei Bader.

4.1 Michel de Certeau. Nicht ohne den anderen – Theologie als heterologische Praxis

Für de Certeau ist zunächst wichtig, dass sein Verzicht auf eine systematische Entfaltung des Gebets insgesamt aus dem Kontext seines Arbeitens heraus verstanden werden muss. Er hatte keine Dogmatik-Professur inne und legte keine monographischen Behandlungen bestimmter Themen vor, sondern äußerte sich in theologischen Essays, die zunächst in Zeitschriften publiziert wurden. Diese hatten das Ziel, die Neuerschließung spiritueller Werke des eigenen Ordens mit der Vermittlung von Theologie in der zeitgenössischen Kultur zu flankieren.

Beispielhaft wird die Zurückhaltung hinsichtlich einer stringenten Erarbeitung des Gebets als dogmatischer Topos in dem frühen Aufsatz *Das Gebet der Arbeiter* deutlich. Zunächst stellt de Certeau darin die Arbeitswirklichkeit von Fabrikarbeitern dar. Das Gebet spielt in dem streng getakteten Tagesablauf in der Fabrik eine Rolle als Unterbrechung, Stoßgebet und Haltung der Sehnsucht. Basierend auf Aussagen von Arbeiterinnen und Arbeitern, die diese in einer Umfrage machten, führt er sodann verschiedene Deutungsmöglichkeiten an, um das Gebet im Kontext der Fabrikarbeit theologisch einzuordnen und auszulegen. Deutlich ist, dass das Gebet bei den Arbeiterinnen unabhängig von einer ortho-

[31] »Gegen Fanatismus, Dogmatismus, ideologische Intoleranz ergibt sich [...] ein Ethos, das die Gemeinsamkeit des Nicht-Wissens realisiert und den Raum der Demut, der Offenheit auf das Neue, noch Ungedachte hin freigibt, das sich zuschicken möchte: ein Ethos des Übergangs.« Salmann, Neuzeit und Offenbarung, 254.

[32] Ebd.

[33] Ebd., 255. Dass darin eine »fatale Vorwegnahme von Idealismus und Atheismus« gegeben sei, bestreitet Salmann mit dem Hinweis auf die Folgen, die sich für die Mystiker und Jesus selbst aus ihrer Praxis ergaben. Vgl. ebd., 255.

doxen Fundierung, ohne feste Formen und primär leiblich vorkommt. Es geht de Certeau dann nicht darum, von den Phänomenen aus einen Gebetsbegriff zu konstruieren oder zu schärfen, sondern darum, mit Hilfe des Rückgriffs auf theologische Topoi Verstehensmöglichkeiten der konkreten geschichtlichen Kontexte auszuloten, in denen der Glaube sich realisiert. Das resultiert in einem temporalisierten und in gewisser Weise eklektischen Umgang mit dem Lehrbestand. Man mag dies bedauern, weil sich mit dem Verzicht auf die Arbeit am Begriff die Orientierungsleistung theologischer Reflexion mindert; auf der anderen Seite hat sein Vorgehen zwischen praktisch-theologischer und systematischer Eruierung den hermeneutischen Gewinn, nah der geschichtlichen Situation zu bleiben, die überhaupt orientiert zu werden verdient.

In dem Aufsatz *Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Transitus* reflektiert de Certeau eigens auf das Verhältnis von Orthopraxie und Orthodoxie anhand der Frage nach der Ausweisbarkeit des Christlichen.[34] Woran erkennt man überhaupt, dass eine Praxis christlich ist? Die Betonung der Vollzugsdimension gegenüber einem kanonischen Inhalt entwickelt er hier zu einem programmatischen Anliegen gegenwärtiger theologischer Rede. Dabei sollten wir in Erinnerung behalten, dass de Certeau über die *Schwachheit des Glaubens*, ein anderer Text und Titel des entsprechende Aufsatzbandes, auch als katholischer Priester und Ordensmann schreibt.

Die Problemstellung ergibt sich aus de Certeaus Anwendung der strukturalistischen Frage nach dem Verhältnis von Äußerung als Vollzug und als Ergebnis auf das Verhältnis zwischen christlicher Gottesrede und ihrer institutionellen Verankerung im Körper der Kirche. Seine Diagnose ist, dass der Körper, der die christliche Gottesrede äußert, schwindet und vergeht und damit seine Äußerungen verwaschen und undeutlich, zuletzt arbiträr werden. Der Verlust des Eigenortes des christlichen Sprachspiels, der dessen Konsistenz und Transparenz sichert, führt zu verschiedenen Kompensationsversuchen, die über den Verfall des Körpers aber nicht hinweghelfen können. In dieser Situation gewinnt der Name Jesu Christi neue Bedeutung. Als Eigenname ist er immer mehr und anderes als die geschichtlichen Bedeutungszuschreibungen im Laufe von Jahrhunderten, die gewissermaßen zu einer Übercodierung des Namens geführt haben.

In der Berufung auf diesen Namen formieren sich jeweils neue, trotz oder inmitten des Verfalls der Großinstitution, gemeinschaftliche Zusammenkünfte von Menschen, die diesen Namen in Anspruch nehmen und seine Bedeutung neu entfalten. Dies tun sie allerdings, so de Certeau, im Wissen darum, dass sie nur eine unter vielen Organisationsgestalten christlicher Nachfolge sind und für ihre Authentizität auf die anderen Gemeinschaften angewiesen bleiben. Keine inhaltliche Ausprägung vermag (mehr) das Kriterium für »Christlichkeit« abzugeben,

[34] Vgl. für das Folgende III.4.2.

sondern allein das Bewusstsein für das, was fehlt, führt nach de Certeau in eine wirklich an Christus orientierte Glaubenspraxis. Ihm zufolge ist alles, was an inhaltlicher Ausweisbarkeit bleibt, *die Tätigkeit der Überschreitung selbst*, die sich auf Christus berufen kann; denn bei Jesus Christus ist dieses formale Prinzip der Alterität im Sinne der Überschreitung zum Anderen hin Identität: Christi Sein besteht darin, sich immer wieder zum Vater, der ihn ruft, zu bekehren. Genau diese unausgesetzte Bekehrung im Namen Jesu Christi, hin zu Gott und hin zu den anderen, ohne die Gott nicht zu erkennen und zu lieben ist, ist die wahrhaft christliche Praxis. Deswegen bedeutet der Verlust des Körpers zugleich die Möglichkeit, die radikale Ortlosigkeit christlichen Glaubens neu zur Geltung zu bringen. De Certeau betont, dass es »keinen anderen als den Körper der Welt« gibt,[35] in den sich der Glaube mittels auftauchender und vergehender Praktiken immer wieder einzuschreiben hat. Nur am Ort des Fremden, d.h. des Nicht-Christlichen, kann sichtbar werden, was die Wahrheit des Christentums ist. De Certeau zufolge lautet der Auftrag an die Kirche, Fremden gegenüber nicht nur gastfreundlich zu sein, sondern sich dem Fremden auszuliefern, um in dieser entschiedenen Vulnerabilität Christus nachzufolgen.

Dass für dieses Konzept das Gebet eine hermeneutische Schlüsselfunktion besitzt, wurde in der Entfaltung der Wendung »nicht ohne dich« deutlich.[36] Diese aus einem Gebet stammende Formulierung hat bei de Certeau programmatische Bedeutung. Ursprünglich ist sie an Christus gerichtet und lautet vollständig: »Lass mich nicht ohne dich sein«. Wenn sie als Grundgeste des Begehrens das gemeinsame Leben der Kirchen steuert, so bleiben diese in der Anerkenntnis der Angewiesenheit und Ortlosigkeit des eigenen Glaubens in der Spur Jesu, dessen Sein in jener Bewegung der Bekehrung besteht. Als bedeutsam wurde die negative Formulierung der Bitte herausgestellt. Würde man das Anliegen positiv ausdrücken, etwa: »Sei immer bei mir!«, so würde man die Positivität eines erkennbaren, feststehenden »Du« akzentuieren. So aber geht es um das Ausgesandtsein in alle möglichen Zusammenhänge, die auf den ersten Blick von sich aus kein Verhältnis mit dem Christlichen zu erkennen geben. Eben deshalb setzt hier die Bitte an, dass sich in diesen scheinbaren Situationen des Verlustes Christus immer wieder als derselbe Lebendige erweisen möge.

In der Diskussion des Ansatzes de Certeaus vor Ort haben wir mitverfolgt, wie er im Laufe der Zeit die Vermittlung zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit christlicher Gottesrede, die sich im Gebet vorbildet und von daher ihre Struktur gewinnt, zugunsten einer einseitigen xenologischen Orientierung auflöst. Dadurch entsteht ein Ungleichgewicht zwischen dem Moment des geprägten Vokabulars und distinkter theologischer Denktraditionen und dem Moment der unbestimmten Offenheit gegenüber anderen Sprachspielen und einer betont

[35] De Certeau, Vom Körper zur Schrift, 233.
[36] Vgl. III.4.1.

apophatischen Theologie. Im Kontext der Ekklesiologie hat Hoff de Certeau an dieser Stelle die Verstrickung in eine »Metaphysik der Abwesenheit« vorgeworfen,[37] die man auch hier beobachten kann. Indem de Certeau das Moment der Überschreitung gegenüber Inhalten betont, verliert er den Pol der Orientierung an der Offenbarung – Gottes Selbstbestimmung –[38] aus dem Blick. Damit stellt sich aber die Frage, wie man noch Fremde noch empfangen können soll, wenn man ganz an sie ausgeliefert ist bzw. wie Überschreitung ohne Grenze zu denken sein soll. Der Vorschlag zur Korrektur dieser Verschiebung lautet, das Gebet in seiner vermittelnden, viatorischen Struktur – mit de Certeau gegen de Certeau – zu betonen. Im Gebet artikuliert sich eine durch Gott bestimmte Hoffnung, die gleichzeitig offen lässt, wie Gott sich zeigt und wo er nahe kommt. Dann erscheint die geöffnete Hand des Gebets als der gestische Urgrund christlicher Sprache, der ihre Ausrichtung *und* ihre Offenheit garantiert.

Wir halten hier fest: Die Zurückhaltung de Certeaus, was die systematische Arbeit an theologischen Begriffen anbelangt, ist also nicht nur in seiner Arbeitsweise begründet, sondern auch in seiner Perspektive auf die gegenwärtige Lage christlicher Gottesrede, sowohl was den religiösen Vollzug als auch was die theologische Reflexionsgestalt angeht. Der essayistische Charakter seines ganzen Werkes entspricht seinem Interesse, die Theologie ins Gespräch zu bringen: in der innerkirchlichen Debattenlage als Impuls für einen mutigen Umgang mit der institutionellen Schwäche der Kirche, vor allem aber in den aktuellen Diskursen einer säkularen Mehrheitsgesellschaft. Stets leitet ihn dabei das Ziel, Selbstungenügsamkeit zu stiften.

4.2 Günter Bader. Theologie als elementares Reden von Gott

Die Betonung auf die Vollzugsdimension der Sprache als das Medium religiöser Praxis, hinter der eine Arbeit am Gottesgedanken zurücksteht bzw., präziser, in die die Arbeit am Gottesgedanken auf spezifische Weise eingebettet ist, findet sich auch bei Günter Bader. Er führt damit die angedeutete Auflösung der Anordnung bei Ebeling weiter, allerdings mit spezifischem Interesse und eigenem Akzent. Bader wendet den Theologiebegriff zurück auf die Praxis des Gebets – des singenden, anbetenden Gottnennens als ursprüngliche Schicht von Theologie, θεολογία – und bestimmt sie in diesem Sinne als »elementares Reden von Gott«.[39] Dies aber nicht so, als sollte dieses primäre Gottnennen die Theologie als ausdifferenzierte, argumentativ verfahrende akademische Disziplin ersetzen. Vielmehr strebt er einen dritten Weg an, Theologie zwischen primärer Anbe-

[37] Hoff, Mystagogische Zugänge zur Kirche als Leib Christi, 285.

[38] Vgl. Ingolf U. Dalferth, Bestimmte Unbestimmtheit. Zur Denkform des Unbestimmten in der christlichen Theologie, in: Theologische Literaturzeitung 139 (2014), Sp. 3–36.

[39] So in der Bonner Antrittsvorlesung *Die Andacht zum Unbedeutenden*, vgl. IV.2.2.

tung und sekundärem Theologisieren zu betreiben und ihr damit auch »unter nachmythischen Bedingungen«, wie er sagt, einen Weg zu eröffnen. Er entwirft diesen – von Hegels Skepsis-Begriff inspirierten – reflexiven Erfahrungsweg als einen ›im Namen‹ prozedierenden Nachvollzug derjenigen Dynamik, mit der Gott im Modus der Emergenz zur Sprache kommt. Bader schreitet ihn gerade auch in der Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Disziplinen gegen den Widerstand der Marginalisierung der theologischen Perspektive ab.[40]

Um das Kommen Gottes bzw. seines Namens in die Sprache zu verstehen, ist die Figur der *Sprache der Sprache* grundlegend. In mehreren Kontexten hat Bader diese Sprache der Sprache, die er auch als sprechende Sprache im Gegenüber zu verstummter Sprache definiert, als eine mediale im Gegensatz zu einer instrumentalen Sprache herausgearbeitet. Dass es schwer ist, diese mediale, sprechende Sprache positiv zu bestimmen und zu beschreiben, gibt Bader zu.[41] Aber über die Abgrenzung zu einer rein instrumentalen Sprache lässt sie sich doch fassen: als eine Sprache, die nicht gefangen ist in den Absichten der Sprechenden und bestimmten Zwecken unterworfen wird, das heißt als eine Sprache, die mit Freude um sich selbst weiß, die um ihrer selbst willen spricht und gerade in der Absichtslosigkeit mitteilsam ist und die ihrer materiellen Grundlage eingedenk ist, indem sie der Annihilierung des leiblichen Zeichenträgers im semiotischen Prozess gedenkt und umgekehrt ihre Angewiesenheit auf ihre leiblichen Bedingungen feiert, indem sie den metaphorischen Urgrund der Sprache in sich aufscheinen lässt und aufgrund der Transparenz von Sinn und Sinnlichkeit sakramentale Qualität gewinnt.[42]

---

[40] Vgl. IV.3.4. Mit der Rezeption von nicht-theologischen Fächern, die sich bei Bader von der Medizin über die Kunst bis zur Linguistik erstreckt, hebt er sich von Ebelings Zurückhaltung gegenüber dem interdisziplinären Bezug theologischer Forschung ab. Vgl. Pierre Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik« – Gerhard Ebelings Erbe aus heutiger Sicht, in: Dalferth/ders./Hunziker (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute?, 39–54, 49.

[41] Vgl. Bader, Theologische Realenzyklopädie, Art. »Sprache«, 767.

[42] Viele dieser Stichworte erinnern offenbar an die sakramentale Interpretation des Wortgeschehens durch Ernst Fuchs. Bader selbst verzichtet auch bei diesem Kollegen aus der hermeneutischen Theologie auf das explizite Gespräch. Hier sollen Anknüpfungspunkte, die ich aus zweiter Hand empfange, nur benannt werden. Auch bei Fuchs geht es »um die Sprache selbst […], die spricht und sich gibt« und in der die Anrede durch Gott Ereignis wird. So Hartmut von Sass, Sakrament und Gleichnis. Zur Sprachlichkeit des Glaubens nach Ernst Fuchs, in: Dalferth/Bühler/Hunziker (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute?, 194–226, 212. Verbindend scheint mir neben dem Gesichtspunkt der Veränderungskraft der Sprache und dem Festhalten an der Entwicklung des Gottesgedankens von der Sprache her (vgl. ebd., 211 f.) auch die Gewichtung der Sünde zu sein, auf welche die Veränderungskraft der Sprache bezogen ist. Fuchs erklärt: So wie sich die Elemente des Abendmahls ganz in Zeichen wandeln, so wandelt sich der Mensch ganz in einen gerechtfertigten Sünder. Beide Male belegt Fuchs diesen Vorgang mit dem Begriff der ».sakramentale[n] annihilatio‹« (zitiert bei von Sass, ebd., 211). Diese mit Vernichtung einhergehende Wandlung beschäftigt Bader eingehend unter dem Stichwort des Opfers. Hier dürfte eine hauptsächliche Divergenz liegen: Bader unterscheidet von Fuchs die Berücksichtigung der Materialität des Sakramentalen, die bei Fuchs keine tragende Rolle spielt (vgl. ebd., 207).

Solche Sprache ist unter den Bedingungen der Welt allerdings nicht selbstverständlich, sondern sie entsteht »als ein ständiger Klärungs- und Läuterungsprozess«[43] immer wieder neu *gegen* die Sprachlosigkeit, die sowohl die Sprache befällt, indem sie sie nichtssagend macht – d. h. sie ihrer referentiellen Kraft, Wirkliches zu bezeichnen, beraubt –, als auch die Welt, indem sie Dinge nur Ding sein lässt. Als solche zerfallen sie in plakative Einzelheiten und besitzen keinerlei signifikativen und kommunikativen Wert. In diesem Zustand melancholischen Welterlebens fällt die Erfahrungsfähigkeit dahin; die Welt wird einsinnig. Aufgrund dieses hermeneutischen Konnexes von Sprache und Ding ist die Entstehung von Sprache ein Neubeginn, der nichts unverwandelt lässt, sondern alle Dinge verwandelt.

Die ursprüngliche Sprache dankt und feiert Gott, dem sie alle Worte erst verdankt. Deswegen und in diesem Gott lobenden Sinn ist die Sprache der Sprache als Gebet zu verstehen, als Doxologie. Sprache und Gebet sind im Ursprung der Sprache nicht zu trennen, so die theologische These Baders, wie sie in dieser Arbeit herausgearbeitet wurde. Deswegen ist auch die Theologie unabweisbar, sobald es um sprachgenetische Prozesse geht, gleich in welcher fachlichen Rahmung, und insofern es Bader eben um die Theologie als produktiven Nachvollzug des Ursprungs von Sprache geht, entwirft er seinen theologischen Ansatz aus dem Gebet heraus.

Mit diesem Anliegen befindet sich Bader zweifellos in der Nähe Liturgischer Theologie. Für diesen Zweig theologischer Forschung, der besonders im englischsprachigen Raum (dort konfessionsübergreifend)[44] und im deutschsprachigen Raum besonders in der katholischen Theologie gepflegt wird,[45] ist die Formel *lex orandi – lex credendi* grundlegend,[46] die darauf hindeutet, »daß das gottesdienstliche Leben als Ganzes immer auch als Norm der theologischen

---

[43] So Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«, 53, mit Bezug auf Ebeling.

[44] Exemplarisch seien hier die beiden jüngsten liturgietheologischen bzw. -philosophischen Publikationen des reformierten Theologen Nicholas Wolterstorff genannt: Acting liturgically. Philosophical reflections on religious practice, Oxford 2018; The God We Worship. An Exploration of Liturgical Theology, Grand Rapids/MI 2015.

Die Liturgische Theologie ist in Hinsicht auf die Betonung der Liturgie als Quelle theologischer Vernunft mit der *radical orthodoxy* verbunden. Ihr geht es um eine Bloßlegung der drohenden nihilistischen Entleerung des Denkens seit der frühen Neuzeit, indem sie Transzendenzbezogenheit jeglichen Erkennens im Zuge einer partizipativen Schöpfungslehre neu zur Geltung bringen möchte. Vgl. Simon Oliver, What is Radical Orthodoxy, in: John Milbank/ders. (Hg.), The Radical Orthodoy Reader, London 2009, 3–27. Catherine Pickstock entwickelt in ihrer einschlägigen Studie diesen Ansatz explizit doxologisch mithilfe einer Auslegung des Römischen Ritus: Dies., After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy, Malden/MA 1998.

[45] Vgl. jedoch Frieder Schulz, Evangelische Rezeption der Formel »lex orandi – lex credendi«, in: Liturgisches Jahrbuch 49 (1999), 182–184. Er hält fest, dass dank des ökumenischen Gesprächs seit den 50er Jahren auch die evangelische Theologie »die Verwurzelung der Lehraussagen der Kirche im liturgischen Vollzug erkannt hat«, ebd., 183.

[46] Zu dieser Formel, die Prosper von Aquitanien (5. Jh.) zugeschrieben wird, vgl. Albert

Bekenntnisbildung fungierte«.[47] In diesem Sinne wird angestrebt, Gebet und Gottesdienst in ihrer fundamentaltheologischen Relevanz zu erkennen und als grundlegendes »*Integral theologischer Reflexion*«[48] zur Geltung zu bringen. Das hat Folgen für die Theologie, insofern es ihr gelingen muss, sowohl dem Anspruch allgemeiner Rationalitätstandards gerecht zu werden als auch den ästhetischen Charakter der Liturgie in ihren verbalen und non-verbalen Äußerungen angemessen in ihre Reflexions*gestalt* aufzunehmen.[49]

Allerdings nimmt Bader auch diesen Faden, der ihn mit der weiteren Forschung verbindet, selbst nicht explizit auf; eine differenzierte Einordnung innerhalb dieses Feldes schiene mir allenfalls für zukünftige Untersuchungen lohnenswert zu sein. Mögliche Themen der abgrenzenden und verbindenden Verknüpfung könnten u.a. das Verhältnis zwischen Theologie und der säkularen Moderne sein,[50] das Verhältnis von liturgischem Vollzug und begrifflichem Argument, von Aisthesis und Wahrheit[51] sowie die Metapher als sakramentale Figur.[52]

Ein Grund für die Reserve Baders, sich über gelegentliche Verweise hinaus im theologischen Forschungsdiskurs zu engagieren, könnte darin liegen, dass er vor allem Lust hat, selbst Theologie zu *machen*. Dieses Verständnis von Theologie als eine, die man macht, steht im Zusammenhang mit Baders hermeneutisch-theologischer Grundoption, die er von Ebeling übernimmt. Wir rufen in Erinnerung: Das Gravitationszentrum von Ebelings Entwurf ist das Wortgeschehen. Mit dem Wortgeschehen aber – der »Erfahrung eines ›Verstehens durch Sprache‹« – »verbinden sich Vorgänge, die sich als Menschenworte in ihrer konkreten, fleischlichen, allzumenschlichen Gestalt abspielen«[53] und sich damit auch der menschlichen Widersprüchlichkeit und Lüge aussetzen. Das Wort Gottes, das im Menschenwort transformativ wirkt, indem es den Menschen zu einem neuen Selbstverständnis befreit,[54] muss sich immer wieder durch-

---

Gerhards, Art. Lex orandi – lex credendi (l.o., l.c.), in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 5 (2002), Sp. 299.

[47] Joachim Negel, Zur identitätsstiftenden Kraft von Gebet und Gottesdienst in Judentum, Christentum und Islam, in: ders., Welt als Gabe, 95–114, 97.

[48] Ebd., 104.

[49] Vgl. Stephan Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*, Regensburg 2013, 20, 29–60.

[50] Vgl. die kritischen Anmerkungen zur *radical orthodoxy* bei Prevot, Thinking prayer, 28 f.

[51] Vgl. Winter, Liturgie – Gottes Raum, 29–35.

[52] Allerdings sei hier noch einmal auf die Studie von Cyprian Krause zu Odo Casel und Günter Bader (*Mysterium und Metapher*) zurückverwiesen, der Bader schätzt, weil er die »hermeneutisch-dialektische[.] *Worttheologie und dramatische Soteriologie[.]* einerseits mit einem *liturgischen* und sogar *monastischen* Augenmerk auf Sakramentalität und Gebet, die sich im Lob des Gottesnamens zusammenfinden« (ebd., 279) verbindet. Krause macht Baders differenzbetonten Ansatz im Gegenüber zu einer am Geheimnis orientierten, analogisch denkenden Sakramentstheologie fruchtbar.

[53] Pierre Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«, 48.

[54] Vgl. Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«, 45.

setzen gegen seine Verfremdung und Verzerrung. Deswegen setzt sich das Wort Gottes in der menschlichen Sprache nicht nur aufrichtend und verheißend zum Menschen ins Verhältnis, sondern auch ihm widersprechend.[55] Denn dieser ist beides: Sünder und von Gott Gerechtfertigter. Das dialektische Moment sowie die Betonung des Prozesshaften[56] ist auch bei Bader wichtig.

Denn wer Gott ist, ist unter den Bedingungen der erlösungsbedürftigen Schöpfung strittig und macht einen Klärungsprozess immer wieder nötig. Ist es ein Dämon, der namenlosen Schreck auslöst, ist er ein vergesslicher Gesell, sind es viele oder ist es der Eine? Dies wurde zunächst mit dem Hinweis auf Gottesbegegnungen als überwältigende Erfahrungen von Kraft und Macht erläutert.[57] Bader hat die Entstehung von Götternamen in der Psaltertheologie außerdem mit dem Chaosmeer der Affekte verbunden, auf dem das menschliche Herz hin- und her getrieben wird: die Anrufung des einen wahren Gottes ereignet sich nur durch die Verschränkung mit den Mächten und Gewalten hindurch, die den Menschen wie Gott zu beanspruchen suchen.[58] Selbst wenn man sich selbst zu den Glaubenden zählen wollte: Immer wieder gehen Gewissheiten verloren und fällt man zurück in eine melancholische Abdämpfung gegenüber der Welt. Deswegen sollte es gemäß Bader in der Theologie nicht nur darum gehen, das Verstehen des Glaubens – also wie Glaubende Gott verstehen – aus der Perspektive des erfolgten Wechsels zum Glauben kritisch zu erhellen, sondern (auch) die Schwierigkeit der Glaubensgenese gegen den Widerstand der stumpfen und falliblen Kommunikationssinne des Menschen zu beschreiben.[59] Indem die Theologie dies tut, sich also selbst dem Widerstand des Nichtsprachlichen immer wieder aussetzt, vollzieht sie im Abschreiten von Denkwegen das Zur-Sprache-Kommen Gottes selbst produktiv mit und hat damit Anteil an der primären, betenden Schicht von Theologie. Dabei ist dafür zu sorgen, dass weder die Tendenz zu distanzierter Rationalisierung noch die Tendenz zu ungebrochenem Namenspreis sich durchsetzt. Vielmehr zielt die theologische Denkbemühung, wie Bader sie versteht, darauf, beide Gestalten von Theologie für einander transparent zu machen.

Die Konzentration auf die Vollzugsdimension des Gebets führt bei Bader also nicht dazu, daraus Konsequenzen für den Gottesbegriff zu entfalten, sondern dazu, in Bezug auf Gott sozusagen immer wieder bei null anzufangen. Dazu setzt er die Denkbemühung methodisch dem Widerstand der Dinge aus und ver-

---

[55] Vgl. Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«, bes. 53.

[56] Vgl. Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«, 45–47. Vgl. für eine umfassende Einordnung von Ebelings Ansatz im Feld der Hermeneutischen Theologie Dalferth, Hermeneutische Theologie – heute?, bes. 28–30.

[57] Vgl. IV.2.2.

[58] Vgl. IV.3.3.

[59] Bader, Alles neu, 170: »[E]s muß ein theologisches Interesse sein, durch Hervortreiben des Gegensatzes das Theologische allererst entstehen zu lassen, anstatt es durch Autorität und Tradition bloß zu setzen.«

sucht, anhand verschiedener Themen das schöpferische Zur-Sprache-Kommen Gottes in, durch und gegen die Menschensprache nachzuvollziehen. Wir haben das nachverfolgt im Kontext der Kreuzestheologie, der Abendmahlsliturgie, der Theologie des Psalters und des Namens. Stets geht es Bader dabei um eine »bildende[.], poetische[.] und folglich zu produzierende[.] Theologie«[60], die die behauptete heilvolle Wende durch Gottes Handeln in der Sprache nicht einfach voraussetzt, sondern sie durch die entsprechende Konstellierung in Szene setzt. Das bedeutet nicht nur, dem argumentativen Stellenwert der Metapher Recht einzuräumen und sie entsprechend zu gebrauchen, sondern beinhaltet auch einen sparsamen Umgang mit Schlagwörtern des theologischen Diskurses als einfach zur Verfügung stehenden Begriffen.

Bader verzichtet auf einen direkten terminologischen Zugriff auf »Gott«, um der Gefahr sekundären Theologisierens zu entgehen und dem Vorgang der Entstehung von Sprache in der begrifflich arbeitenden Reflexion einen Widerhall zu bieten. Damit wird die unfruchtbare Trennung von Gebet als Vollzug und als Gegenstand systematisch-theologischen Nachdenkens zugunsten einer sensiblen Unterscheidung beider Redeformen abgewehrt. Krause hat dieses Vorgehen Baders treffend als »oblique Theologie« bezeichnet.[61] Damit ist in der indirekte Zugriff auf »Gott« gemeint, der größtenteils auf eine Erklärung, wer und was Gott ist bzw. wie er zu denken sei, verzichtet, um statt dessen mehr zeigen zu können, wie Gottes *dynamis* an und durch die Sprache wirkt.

Das kann sie nur, indem sie selbst von dem Gegensatz zwischen Sprache und Ding und von der Bruchstelle des Glaubens zeugt, d.h. aktiv, wenn auch sekundär, an der Deutungsperspektive des Glaubens partizipiert.[62]

4.3 Michel de Certeau und Günter Bader: Teilnehmer am ökumenischen Gespräch?

Am Ende dieses Abschnitts, der von der Frage nach der Anordnung von Orthodoxie und Orthopraxie ausging, sei noch eine Bemerkung zur Auswahl gerade dieser beiden Autoren gemacht. Offensichtlich handelt es sich um sehr verschiedene Theologen, die in unterschiedlichen Konfessionen, Ländern und Sprachzusammenhängen zu Hause sind und theologisch z.T. sehr verschiedene Optionen vertreten, wie z.B. hinsichtlich der Einschätzung der geistesgeschichtlichen Genese der Moderne.[63] Weitere thematische Differenzen und Verbindungslinien

[60] Bader, Andacht zum Unbedeutenden, 43.
[61] Krause, Mysterium und Metapher, 288.
[62] Vgl. Krause, Mysterium und Metapher, 288f. Krause verweist an dieser Stelle auf Michel de Certeaus Rede vom »gründenden Bruch« (*rupture instauratrice*).
[63] Nach Hoff hält de Certeau sie aus bestimmten Gründen für folgerichtig, während Bader von der Kontingenz neuzeitlicher Weichenstellungen ausgeht. Vgl. Hoff, Mystagogische Zugänge, 267–272.

herauszuarbeiten, wäre eine naheliegende Aufgabe, die in dieser Arbeit offen bleiben muss. Hier wurde mehr der jeweils eigene Beitrag der Autoren vor dem Hintergrund der im ersten und zweiten Teil perspektivierten Fragestellung erarbeitet, die näher aufeinander zu beziehen für zukünftige Unternehmungen sicherlich lohnt.

Nun sind sie aber in einem Punkt ganz offensichtlich verbunden: nämlich dass die eben entfaltete Betonung der Vollzugsdimension des Gebets jeweils zur Ausbildung eines eigenen Stils geführt hat. Beide Werke besitzen den Reiz, nicht nur fundamentaltheologische Programme darüber aufzustellen, wie man Theologie betreiben sollte, sondern dies auch umzusetzen. Wie angedeutet, findet man im Rahmen der liturgischen Theologie, aber auch im Rahmen der spiritualitätstheologischen[64] und metaphorologischen Forschung[65] des Öfteren die Forderung, die doxologische und die rationale Dimension der Gottesgelehrsamkeit wieder stärker an einander anzunähern. De Certeaus und Baders Entscheidungen, wie sie diese Annäherung vollziehen, führt jeweils zur Ausbildung eines eigenen Weges, mit den Bedingungen des akademischen Diskurses unorthodox umzugehen, ohne ihn jemals zu verlassen; was aber auch bedeutet, eine gewisse Außenseiterposition darin in Kauf zu nehmen. Auf diese Weise betreiben und beleben sie m. E. auch die Sache der Ökumene. Ohne eine Forderung nach mehr Nähe oder mehr Abgrenzung eröffnen sie sozusagen am Rande oder fast ganz ohne explizites Interesse daran jeweils einen Zugang zum ökumenischen Gespräch.

Bei de Certeau fällt es schwer, seine Emphase des Glaubens als einer xenologischen Praxis, in der die Bezugsrichtung auf Gott und den sozialen Raum inhärent miteinander verschränkt sind, nicht als Impuls zu einem neuen, pluralismusfähigen Verständnis von Katholizität aufzufassen. De Certeaus Überlegungen in dieser Richtung harren der weiteren Entfaltung,[66] die kritische Anfragen für alle Konfessionen bereithalten dürfte,[67] aber wohl auch neu die Möglichkeit einer eucharistischen Gastfreundschaft in den Blick zu nehmen erlaubt. Denn die Einladung von Getauften, die anders dasselbe *glauben*, entspräche jener von de Certeau explizierten Bedürftigkeit der anderen, um in der Nachfolge Christi zu bleiben.

Bei Günter Bader drückt sich eine Tendenz zur Überschreitung konfessioneller Grenzen erstens in dem Kreis seiner theologischen Gesprächspartner aus. Wäh-

---

[64] Exemplarisch ECKHOLT: »Der verletzte Wanderer«.

[65] Exemplarisch, mehr mit Bezug auf Metaphern als auf das Gebet: GILICH, Verkörperung der Theologie, 415.

[66] Vgl. die Hinweise bei MARGIT ECKHOLT, »GlaubensSchwachheit« (Michel de Certeau). Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive, in: Bauer/Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 195–221, bes. 211–215. Sie spricht davon, dass de Certeau, die »Grundlagen für eine ökumenisch und interreligiös aufgeschlossene Ekklesiologie« lege, ebd., 214.

[67] Vgl. nur zur reformierten und katholischen Kirche HOFF, Mystagogische Zugänge, 263–266.

rend er, wie bereits notiert, die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer systematisch-theologischer Forschungsliteratur nur am Rande und oft indirekt führt, wählt er in einer für protestantisch-akademisch Gepflogenheiten ungewohnten Unbekümmertheit theologische Primärliteratur von der Antike an aus, um in der Auseinandersetzung mit ihr geltende, nicht nur historische, theologische Einsichten zu gewinnen. Das erinnert an ein Charakteristikum der *radical orthodoxy*, doch liest er die entsprechenden Autoren ohne den programmatischen Gestus dieser Richtung. Zweitens führt die Themenauswahl unausweichlich in katholisch-ökumenische Gefilde, wenn Bader das Zur-Sprache-Kommen-Gottes nicht nur unter der hermeneutischen Perspektive als Veränderung des – sich, Gott und die Welt so oder anders verstehenden – Menschen wahrnimmt, sondern dies als sakramentalen Vorgang begreift, der von Anfang an die leibliche Eingebundenheit in diese physische Welt miteinbezieht. Aus diesen beiden Gründen, weil er seine Worttheologie aus der Liturgie schöpft und sich mit dem Psalmengebet, mit Ritus und Opfer, mit Fest und Gesang etc. beschäftigt, und weil er die *ganze* theologische Tradition einschließlich angrenzender philosophische Felder bewirtschaftet, hat er auch das Interesse katholischer Theologen auf sich gezogen. Nicht zuletzt Baders Erwerb von detaillierten Kenntnissen katholischer oder orthodoxer Theologie und Praxis macht ihn de facto zu einem Redner im ökumenischen Gespräch.

5. Die Rolle der Metapher

5.1 Die Metapher als ein Ausgangspunkt der Arbeit

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir den theologischen Ansatz von de Certeau und Bader rekapituliert und erläutert, welche Rolle das Gebet dabei spielt. Im Folgenden wenden wir uns noch einmal eigens der titelgebenden Metapher zu und spitzen den Ertrag der Arbeit kritisch anhand des Motivs der *Infantia* zu, welches das verbindende Thema der Erneuerung von Sprache und Welt zusammenfasst.

Blicken wir zunächst noch einmal auf den Gang der Arbeit zurück. Am Ende der biblischen Exegese waren wir auf die Metapher als die sprachliche Figur zu sprechen gekommen, mit deren Hilfe Paulus ein neues Verständnis der Seufzer im Gebet eröffnete, indem er das Seufzen sowohl auf die Schöpfung als auch, in einer für damalige theologische Bildgewohnheiten ungewohnten Wendung, auf den heiligen Geist übertrug.

Die Pointe dieses Neuverstehens erstreckt sich dementsprechend auf alle drei Perspektiven von Selbst, Welt und Gott, wobei dem Verstehen des heiligen Geistes fundierende Bedeutung zukommt. Aus der Binnenperspektive der Beterin formuliert: Weil sich der Geist Jesu Christi in die vorsprachlichen Niederungen

der Schöpfung begibt und sich deren Laute des Leidens zu eigen macht und dadurch verwandelt, erhalten auch die eigenen Seufzer eine neue Qualität. Weil der Geist Christi in Fortsetzung der Kenosis transformativ an der Schöpfung wirkt, eröffnet er der Beterin eine Sicht auf sich selbst, in der sie sich zum einen deutlicher als Teil der unerlösten, seufzenden und grunzenden Kreatur wahrnimmt. Sie ist in deren Erlösungsbedürftigkeit mitleidend eingebunden und ihr deshalb solidarisch verbunden. Dies beinhaltet auch die Erkenntnis, dass die menschliche Sünde sich verhängnisvoll auf die ganze Schöpfung ausgewirkt hat und auswirkt.

Zum anderen versteht sie, dass genau in ihrer Schwäche, die sich sogar auf das Beten erstreckt, Gott sein Geschöpf nicht verlässt und sie über die faktische Realität der Vergänglichkeit, der Sinnlosigkeit und des Kummers hinausführt. Dass der Geist uns mit unaussprechlichen Seufzern zu Hilfe kommt, ist eine Metapher, die eine neue Perspektive auf sich selbst als Teil der ganzen Schöpfung eröffnet, die die Beterin in die Freiheit von und zu ihr führt.

Ausgehend von dieser Beobachtung wurde das Phänomen der Metapher weiter verfolgt. Denn die Metapher ist, inzwischen Gemeinplatz der Metaphorologie, keineswegs nur ein innersprachlicher Vorgang der Übertragung von Sinn auf Sinn, sondern ein komplexes Geschehen, das eng mit dem wechselseitigen Übertragungsverhältnis von Sinn und Sinnlichkeit zu tun hat.[68] Allerdings hatten wir uns der Metapher nicht nur wegen der Ergebnisse der Exegese zugewandt, sondern auch aufgrund einer Erwartung, die wir von Gerhard Ebeling und Richard Schaeffler aufgenommen haben. Sie bedenken jeweils die Wiedergewinnung der Sinnhaftigkeit und Wahrheitsfähigkeit der Theologie unter den spätmodernen Bedingungen der pluralisierten lebensweltlichen und weltanschaulichen Horizonte, indem sie durch den Ansatz beim Gebet neu die Erfahrungsdimension der theologischen Rede zu erschließen versuchen.[69] Die Metapher bietet in diesem Zusammenhang ein konkretes sprachliches Instrument, die Verschränkung von Welt und Sprache mit Bezug auf die Erfahrung genauer beobachten zu können.

Es wurden sodann zwei bis drei Positionen der jüngeren theologischen Metapherndiskussion aufgegriffen. Auf dem Hintergrund von Luthers Metaphernverständnis[70] haben wir zunächst einen Blick auf Paul Ricœurs Metaphernkonzept geworfen, dann auf Eberhard Jüngels Neueinschätzung der Metapher für die wahrheitsfähige Rede von Gott. Beide betonen die innovative Funktion der poetischen Metapher in der Erschließung des Seins durch die Sprache:[71] Durch die Metapher kommt Gott zur Sprache, indem er in der sinnverwandelnden Kraft der Metapher dem Menschen neue Erfahrungen der Wirklichkeit zuspielt.

[68] Vgl. II.4.1.
[69] Vgl. I.3.2.
[70] Vgl. II.4.2.
[71] Vgl. II.4.3.

Philipp Stoellger weist in seinem Entwurf einer theologischen Lebensweltthermeneutik auf die Mehrdimensionalität der Metapher, die sowohl bedeutungsinnovative als auch -konservative Effekte besitzt.[72] Er plädiert insgesamt für eine gutartige Unbestimmtheit im Umgang mit der theologischen Sprachtradition, aufgrund deren sich die Bestimmungsarbeit an theologischen Grundmetaphern im Gespräch mit lebensweltlich dominanten Metaphern fruchtbar fortsetzen lässt. Als kritischer Punkt wurde mit Stoellger die Frage nach der heterologischen Kompetenz einer als ununterbrochenen Semiose verstandenen Metaphernhermeneutik festgehalten. Wie lässt sich innerhalb eines Zeichenuniversums die Grenze des Zeichens angemessen verstehen, wie soll das Nicht-Zeichenhafte eine Rolle spielen können?

5.2 Mystik als metaphorischer Prozess bei Michel de Certeau

Letztgenannte Frage ist virulent in de Certeaus Traktierung der Mystik, die er insgesamt als metaphorischen Prozess begreift und darin ebenfalls die Frage nach der heterologischen Kompetenz der christlichen Gottesrede provoziert.[73] Denn er beschreibt die Mystik als eine zunehmende Formalisierung metaphorischer Verschiebungen, die letztlich in einem inhaltsleeren Prozess dauernder Veränderung besteht. Die Frage stellt sich, ob es de Certeau gelingt, damit die Ursprungsdimension mystischer oder überhaupt christlicher Gottesrede angemessen zu reflektieren. Die Gelegenheit dazu bietet sich, wenn man das Motiv der *Infantia*, das bei ihm in verschiedenen Texten vorkommt, durch seine Auslegung des gestorbenen betenden Körpers ergänzt und damit die Sprachlosigkeit an das vermittelnde Geschehen des Gebets zurückbindet.

De Certeau interpretiert die Mystik als eine Krisenreaktion auf den Referenzverlust der Kraft christlicher Glaubensrede, die nicht mehr zuverlässig und allgemein ihre welterschließende Funktion zu erfüllen vermag. Und weil die Rede von Gott für viele keine Erfahrungen mehr ermöglicht, wird auch Gott selbst fraglich. Was soll mit »Gott« noch gemeint sein? Bei der metaphorischen Leistung der Mystiker, die das Alte neu zu sagen versuchen, spielt die eigene Erfahrung für die Vermittlung der einen Wahrheit Gottes mit den sich pluralisierenden Sprachen eine zentrale Rolle.

Zunächst zeichnet de Certeau diese Arbeit der Mystiker an der Sprache nach. Diese hat zwar keinen ultimativen Referenten mehr, den einst das göttliche Wort darstellte. Dennoch reagieren die Mystiker in ihrer Sprachpraxis, die im Ganzen eine kreative Übersetzungsleistung des christlichen Erbes darstellt, nicht nur auf das Fehlen eines stabilen Referenten – Gott als der erste Sprecher –, sondern geben in dieser Reaktion zugleich ein starkes Zeugnis von dem, der ihnen fehlt.

[72] Vgl. II.4.5.
[73] Vgl. III.3.

Der Name Gottes, so de Certeau, setzt sich trotz seiner Operationalisierung als abwesender in der Sprache präsent. Im Zuge dieser durch die beginnende Pluralisierung nötig werdenden Neukonfigurierung von Präsenz und Repräsentation, von *signum* und *res*, halten die Mystiker an dem durch Gott verfugten Zusammenstimmen von Sprache und Welt fest. Die Spannung, die zwischen der Pluralisierung des Sinns und dessen verlorener und zukünftig wieder erhofften Einheit entsteht und die auch Philosophie und Politik betrifft, definiert die Aufgabe der Mystik: Sie muss »Widersprüchliches versöhnen: Die *Partikularität* des Ortes, den sie markiert, steht der *Universalität* entgegen, die zu bezeugen sie beansprucht«.[74]

Insofern gilt, dass sich die Bezugnahme auf das Absolute, auf Gott, ganz in die Sprache verlagert. Aber, so hält de Certeau fest, gerade die Mystik als Sprache macht ständig auf das Scheitern dieser Verlagerung aufmerksam, indem sie durch verschiedene Strategien die diskursive Ohnmacht ihrer Sprecher betont. Anstatt also der christlichen Gottesrede aufgrund der Fallibilität der Sprache jegliche Wahrheitsfähigkeit abzusprechen und sich von ihr entweder in Richtung einer vermeintlich unmittelbaren Gottesbegegnung im Inneren oder der empirischen Wissenschaften ohne jeden Gottesbezug abzuwenden, gilt es der Irrtumsfähigkeit der Sprache so zu begegnen, das sie als *Adresse* an den allein wahren Gott genommen wird. Über die Richtigkeit einer theologischen Aussage wird demzufolge also letztgültig gerade nicht im Raum der Sprache entschieden.

Doch im Zuge der weiteren Entwicklung zeichnet de Certeau wie angedeutet eine Radikalisierung der Übertragungsvorgänge nach, die zu einer vollständigen Formalisierung zwischen Ort und Aufbruch führen. Das heißt, dass die Wahrheitsfrage ganz in die Suche nach der Wahrheit verlagert wird. Heute, so de Certeau, ist von dem »Geist des Überschreitens«, der die Mystik beseelte, nur noch die Bewegung selbst übrig geblieben, eine orientierungslose Wanderschaft. De Certeau sah das selbst keineswegs so kritisch,[75] wie es sich aus heutiger Perspektive darstellen mag, – und ob es das überhaupt kritisch zu betrachten ist, ist selbst eine offene Frage.[76] De Certeau beschreibt jedenfalls das Erbe der Mystik für die Gegenwart im letzten Satz der Mystischen Fabel folgendermaßen:

> Es [das Verlangen, das die Mystiker antrieb] scheint infans geworden zu sein, stimmlos, einsamer und verlorener als je zuvor und weniger beschützt und radikaler, immer auf der Suche nach einem Körper oder poetischen Ort. So nimmt es fort und fort Gestalt an im Wandern – Schweigen – Schreiben.[77]

[74] De Certeau, Mystische Fabel, 255.

[75] Vgl. nochmals Hoff, Mystagogische Zugänge, bes. 272–285.

[76] Vgl. Daniel Bogner, Erfahrungsraum statt Bekenntniszwang. Certeaus Beitrag zu einer Theologie der Welt, in: Bauer/Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 99–106, bes. 102, der positiv von einer »Provokation« spricht.

[77] De Certeau, Mystische Fabel, 488.

Damit greift er einen Term auf, den er bereits in dem genannten Text *Vom Körper zur Schrift. Ein christlicher Transitus* für die Situation der christlichen Kirche verwendet. Er beschreibt darin die Kirche als *infans* und hebt damit auf die Anfänglichkeit und Verwundbarkeit des christlichen Glaubens in der Abhängigkeit von anderen Sinnsystemen ab: nur im lernenden Austausch wird das sprachlose Kind seine eigene Sprachfähigkeit zu realisieren lernen.[78] Mit der Metapher der *Infantia* spielt de Certeau also zugleich auf die krisenhafte Sprachlosigkeit der Kirche an, ihre Verwundbarkeit und Schutzbedürftigkeit und auf die Anfänglichkeit dieser Situation.

Das provoziert, wie oben angedeutet, die Frage, ob es de Certeau gelingt, wirklich ein differenzfähiges Verständnis des christlichen Glaubens zu modellieren, das Wiederbegegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen überall zu feiern vermag oder eher eine Diffundierung christlicher Rationalität in die Welt vorantreibt, die schließlich versickern wird und damit die Chance auf Freiheit von der und für die Welt verspielt, die der christliche Glaube eröffnet. Eine Korrektur dieser einseitigen Betonung der Aufbruchsstruktur könnte darin bestehen, mit de Certeau selbst eine metaphorische Verschiebung vorzunehmen und die Situation der Kirche nicht durch das Bild eines Säuglings zu erfassen, sondern durch das bereits genannte Bild, das de Certeau am Ende seiner Meditation *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten* anbringt. Hier rekurriert er auf eine Szene aus der patristischen Literatur: Altvater Antonios besuchte den Einsiedler Paulus. Er sah ihn beten, erkannte aber bald, dass Paulus tot war. De Certeau zitiert: Da »›begriff er, dass der Leichnam des Heiligen, da er noch immer den Dienst der Geste vollzog, noch immer zu dem Gott betete, für den alles lebendig ist‹«.[79]

In diesem Zitat ist die Körperlichkeit des Gebetsvollzuges auf die Spitze getrieben, insofern der Tod die absolute Abwesenheit jeglicher Sprache bedeutet. Damit tritt im Tod die christologische Bestimmung des Paradoxes des Gebets vollständig in Kraft, laut der Gott der Lebendige das Gebet bewirkt und auf sich ausrichtet. Es kommt deswegen letztlich nur darauf an, als was die Geste oder das Wort im Gebet in Gottes Augen erscheint, für den »alles lebendig ist« und für den der stumme, tote Körper beredt ist. Versteht man den verstummten Leib der Kirche anlog zum Leichnam des heiligen Paulus, so richtet sich die Erwartung auf einen neuen Anfang nicht primär auf die Begegnung mit den Akteuren der gegenwärtigen Kultur (des Alltags, des Wissenschaftsbetriebs, der Politik), sondern den Anderen: den sich selbst zur Liebe bestimmt habenden Gott, der aus Gnade nicht nur die unartikulierten Seufzer der Betenden versteht, sondern sogar den toten Leib.

---

[78] Vgl. III.4.2.

[79] De Certeau, Mensch im Gebet, 40.

Es ist die bestimmte Hoffnung auf diesen Gott, die sich in der Anrufung seines Namens artikuliert und darin ihren angestammten Ort hat, die die Öffnung des christlichen Glaubens samt seiner praktischen und theoretischen Ausdrucksgestalten zu orientieren und vor dem Verlust ihrer Würze zu bewahren vermag. Indem die Christen alle Worte – seien es die des Alltags, sei es das Fachvokabular anderer Disziplinen – im Namen Jesu gebrauchen und dabei nach Maßgabe der Situation auf religiöse Sonderworte verzichten, diese aber auch nicht programmatisch aufgeben, wird christliche Gottesrede immer wieder verwandelt und erneuert. Die Sprache des Glaubens zeichnet sich dadurch aus, dass sie betende Sprache ist bzw. Gott als ihren Grund in einer bestimmten Verwendung ganz herkömmlicher, alltäglicher Sprache zu erkennen gibt, wie de Certeau an anderer Stelle formuliert: »(d)er Glaube ist jene Entdeckung, die in der Alltagsrede das Sprechen von Jemandem erkennt, dem es zu antworten gilt«.[80]

Eine solche betende Sprache zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie um ihre eigene Unselbstverständlichkeit weiß, mithin sich ihres Geschenkcharakters und ihrer Gründung in Gott bewusst ist. Denn da, wo die Rede von Gott als Möglichkeit überhaupt fraglich wird, erhält diese Rede, wo sie dennoch wieder zustandekommt, eine erhöhte Bedeutung. Sie ist schöpferisch: sie geht über das hinaus, was sie sagt, indem sie ihr Dasein selbst feiert in allem, was sie sagt. Das ist auch der Punkt, wo sich Gebet und die Frage nach der Entstehung von Sprache berühren. Denn nichts liegt näher, als die in den Worten mitschwingende Freude, dass überhaupt Sprache da ist – welche sich gegen das Verschweigen des Unsagbaren zur Wehr gesetzt hat –, als Lob zu verstehen.

De Certeau hat dies eigens in einem Text zum Thema Glossolalie entfaltet, der im zweiten Band der *Mystischen Fabel* abgedruckt ist.[81] Diese offenbart einen »metasprachlichen Wert«,[82] den sie dadurch gewinnt, dass sie zwar keine Sprache ist, aber mit ihrem quasi-verbalen Lallen und phantastischen Lautbildungen so tut, als sei sie eine Sprache. Durch diese Reibung entsteht ein Zugang zum Fundament der Sprache, indem sie das Aussagen auf sich selbst zurückwirft. Die Glossolalie antwortet also auf das Problem der »Fundierung« des Sprechens und eröffnet einen Raum des Sprechens, der noch frei ist von dessen Verzweckung. Als ein solcher »schöpferischer Zwischenraum« am »Übergang vom Schweigen zur Sprache«[83] holt de Certeau die religiöse Perspektive unter spätmodernen Voraussetzungen wieder ein. Denn diese »Sprache« ist mit dem Ursprung verbunden, der sonst als »Mythos« aus der Lebenswirklichkeit moderner Rationalität herausgeschnitten ist, und eben deshalb hat sie »das Gesicht einer ursprünglichen Freude«.[84] Unterhalb der technisierten Spracherforschung und

---

[80] De Certeau, Kulturen und Spiritualitäten, 54.
[81] De Certeau, L'opéra du dire: glossolalies. Vgl. III.5.3.
[82] Ebd., 281.
[83] Ebd., 293.
[84] Ebd.

-gebrauchs weist die Glossolalie auf den nicht verfügbaren, gleichwohl wirksamen Geist, der spricht und der sprechen macht;[85] auf einen Anfang, der sich selbst spürbar macht in der Erfahrung alltäglichen Sprechens. Er teilt einen überbordenden »Jubel über den Anfang der Sprache« mit,[86] den die Glossolalie auch unter den Bedingungen der Ökonomie der Schrift evoziert.

5.3 Günter Bader über die Radikalmetaphorik des Gebets

Die zuletzt beschriebene Interpretation der Glossolalie durch de Certeau könnte – cum grano salis – auch von Günter Bader stammen, dessen theologisches Interesse stets der Sprachentstehung als Umwandlung des Nicht-Sprachlichen bzw. Quasi-Sprachlichen gilt.[87]

Entscheidend ist für Bader, wie oben angedeutet, das Konzept einer sprechenden Sprache, die es nur im Unterschied zu einer verstummten, nichtssagenden Sprache gibt. Während die sprechende Sprache referenzstark ist und selbst Erfahrungsqualität hat, indem sie auf die an sich sprachlosen Dinge bezogen ist, ist die verstummte Sprache langweilig und sekundär. Sie ist als solche selbst dinghaft. Beiden Sprachen entsprechen jeweilige Welt- und Selbsterfahrungen: einmal als Eingebettetsein in einen kommunikativen Gesamtzusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit, dessen völlige Verwirklichung im Fest aufscheint, wo alle Dinge – von den Blumen über den Kuchen bis zu den Reden – beredt zusammenstimmen;[88] einmal als melancholisch eingetrübte Unfähigkeit, die zahllosen Einzelheiten irgendwie zusammenzubringen, d.h. überhaupt Erfahrungen machen zu können.[89] Im letztgenannten Fall sprechen die Dinge nicht, sondern lasten. Gesucht wird nun die Brücke zwischen beiden, durch welche sich eine Transformation des Sprachlosen in Sprache und der Sprache ins Dingliche vollzieht; letzteres meint, dass die Sprache dadurch ontologisches Gewicht bekommt, dass sie ihre mediale Funktion gegenüber der Wirklichkeit tatsächlich entfalten kann.

Bader bringt nun die Metapher als eben jenes Phänomen ins Spiel, in dem die Transformation von Ding in Sprache und vice versa vonstattengeht. In der Studie *Melancholie und Metapher* arbeitet er erstmals umfassend die Metapher als den *Vermittlungsvorgang* zwischen Dingen und Worten heraus. Die Metapher behebt die Unfähigkeit zur Erfahrung dadurch, dass sie den fixativ-eindeutigen Worten eine Mehrdeutigkeit zuspielt, durch welche die bezeichnete Sache selbst einer Veränderung unterworfen wird. Damit lässt sich Bader, der überdies in der Studie positiv auf Ricœur rekurriert, insgesamt der innovativ-poetischen Rich-

[85] Vgl. ebd., 278 f.
[86] Ebd., 293.
[87] Vgl. die Bezugnahme auf die Glossolalie in Bader, Theologische Realenzyklopädie, Art. »Sprache«.
[88] Vgl. IV.3.2.
[89] Vgl. IV.2.3.

tung theologischer Metaphorologie zuordnen. Und genau darin steckt auch die theologische Valenz der Metapher: Gottes erlösendes Werk ist es, im skizzierten Sinn Sprache zu schenken. D.h. dass überhaupt Sprache in vollem Sinn da ist, ist versteht Bader als rettendes Ereignis von Gottes Kraft, welche das Werk der Erlösung fortgesetzt vorantreibt.

Die starke Konzentration auf die Sprache bei Bader wurde vor Ort kritisch markiert: Nicht nur handelt man sich dadurch leicht den Vorwurf der Hypostasierung, und schlimmer noch, der Mystifizierung der Sprache ein. Bemängelt wurde aber vor allem, dass sich Bader zu der Bevorzugung der Sprache – als Begriff und als Metapher – nirgends selbst verhält, so dass andere Vollzüge als das Sprechen, die sich ebenso zur Auslegung von Gottes schöpferischem Handeln anböten, anstehen, um mit dem Wort Gottes ins Verhältnis gesetzt zu werden.

Der besondere Akzent seines Ansatzes, der in der Forschung treffend als Radikalmetaphorik bezeichnet wird,[90] ergibt sich daraus, dass es ihm um die Wirklichkeit geht, insofern sie nicht-sprachlich ist. Erst wenn Sprache nicht als ununterbrochene Semiose verstanden wird, sondern von ihrem Gegenteil, dem Nicht-Sprachlichen, her, in den Blick kommt, kann die Sprache wirklich schöpferische Qualität beanspruchen. Und auch erst dann entfaltet sie ihre Gott erschließende Potenz. Theologie entsteht, wenn von Gott *gesprochen* werden kann, was keineswegs selbstverständlich ist. Denn nach Bader ist Gott nicht nur wirksam als jene schöpferische, wandelnde Kraft, die Sprache schafft, sondern bereits als die bedrückende Wirklichkeit, die einem die Sprache verschlägt: »Gott [...] ist nicht an sich schon Sprache von Art, sondern wird es allererst, indem die Poetizität der Sprache gelingt und somit θεο-λογία entsteht.«[91] Die Metapher ist das Instrument jener Sprachschöpfung, die heilsame Unterscheidungen möglich macht, die zwischen Sprache und Sprache, zwischen Gott und Gott und zwischen Ding und Ding zu differenzieren erlaubt.

Das Gebet – als Anrufung des Namens – ist mit der Metapher vor allem unter zwei Gesichtspunkten verknüpft. Zum einen entfaltet Bader den Zusammenhang von Name und Gebet in religionshistorischer Perspektive, wie sie u. a. Hermann Usener und Ernst Cassirer entwickelt haben, die die Religionsgeschichte als sprachgeschichtliche Entwicklung nachzeichnen. In den entsprechenden philologischen und sprachphilosophischen Arbeiten, die Bader rezipiert, wird die Entstehung von Sprache als Szenario eines urtümlichen Chaos imaginiert. Die überwältigenden, noch ungeordneten Einzeleindrücke führen dazu, ihnen unwillkürlich den Namen eines Gottes beizulegen, dessen Wirkmacht man sich ausgeliefert sieht. So entsteht ein verbaler Ausruf, der den Eindruck zu einem Ausdruck transformiert und damit zu einem Umgang mit dem Erlebten befähigt. Auf diese Weise legt Bader göttliche Namen als Ur-Metaphern aus, die deswegen

[90] Negel, Feuerbach weiterdenken, 379.
[91] Bader, Theologia poetica, 235.

bereits mit dem Gebet verbunden sind, weil zugleich mit der Nennung des Namens dessen Anrufung zu denken ist. Das Gebet ist also eine Grunddimension von Sprache, wie sich an – dieser kulturphilosophischen Deutung – der Sprachgeschichte theologisch einsichtig machen lässt.

Zum anderen interpretiert Bader die Entstehung von Sprache im Rahmen seinen Studien zur Namenstheologie, in denen die Sprache als Gabe Gottes offenbarungslogisch perspektiviert wird. Hier tritt die Metapher etwas mehr in den Hintergrund. Aufgrund der Bedeutung der Namenstheologie für Bader soll dieser Strang seines Werkes jedoch auch Erwähnung finden. Gottes Name, der zwar offenbar ist, wird doch in der menschlichen Sprache immer wieder verdunkelt, wie es zumal für die gegenwärtige Situation gilt, in der nicht nur in den benachbarten Disziplinen die Theologie an den Rand gedrängt wird, sondern sich auch der theologische Binnendiskurs durch Namensvergessenheit auszeichnet. In dieser Situation eruiert Bader den Namen unter dem Stichwort der Emergenz, d.h. als einen Namen, der nicht nicht kommen kann. Wir waren dem besonders in Baders theologisch angereicherter Auseinandersetzung mit dem Linguisten Roman Jakobson nachgegangen. Dessen Zwei-Achsen-Theorie legt Bader durch das kirchenslawische Wort für Doxologie aus und weist so in einem vollständig säkularisierten philologischen Diskurs das Gebet als Spur oder verborgene Dimension der Sprache nach. Dabei gibt seine Interpretation von Jakobson das Gebet – als auf den Namen bezogene Rede – als eine anfängliche, jeweils erst im Entstehen begriffene Sprache zu verstehen. Sprechendes Bild für den Übergang in die Sprache, den Jakobson u.a. im Kontext der kindlichen Sprachentwicklung behandelt, war das Lallen des kleines Kindes, das zwischen Infantilität und Spracherwerb steht. Der Name, so Bader, ist insofern »Lallname«, als er genau in dem Schnittpunkt der sprachlichen Achsen anzusiedeln ist, die die Sprache fundamental durchziehen. Das sind bei Jakobson prominent die Achsen von Similarität und Kontiguität, die die Sprache zwischen Eigenreferenzialität und Kontextabhängigkeit der Worte ausbalancieren.

Den »Ort« des Namens in der schwebenden Mitte zwischen klarer Aussage und aphasischen Zuständen expliziert Bader im *Psalterspiel* als dialektisches Verhältnis zwischen Name und Text: einerseits unterbricht der Name aufgrund seiner abgründigen Eigenreferenzialität den semiotischen Prozess, andererseits eröffnet er alle möglichen Auslegungen und Bedeutungszuschreibungen und befeuert ihn so. Deswegen hält Bader eine Theologie ›im Namen‹ auch für produktiver als das Ansetzen beim Religions- oder beim Gottesbegriff: denn erst durch das Erscheinen des Namens im Text werden jene sinnerzeugenden und -verschiebenden Transformationsprozesse in der Sprache nachvollziehbar, die in der hermeneutischen Theologie klassisch in der Konzentration auf das Wortgeschehen oder Sprachereignis bedacht werden.

Das Gebet ist nun einerseits und vor allem als Lob über die unselbstverständliche Entstehung von Sprache und ihrer Fülle zu verstehen. Bader betont im *Psal-*

terspiel jedoch auch die Gefährdung der Sprache sowie das labile Gleichgewicht des Namens zwischen klarer Bedeutung und Entzug derselben, die er auch in die Sprache einträgt. Daher ist das Gebet als Anrufung des Namens andererseits auch als Flehen und Bitte um den Fortbestand dieses Gleichgewichts zu verstehen.

In diesem Abschnitt zur Metapher wurde noch einmal deutlich, dass beide Autoren nicht nur von derselben Ausgangslage für die christliche Gottesrede ausgehen, die sie beide drastisch beschreiben. Beide argumentieren angesichts des verstummten Körpers der Kirche (Michel de Certeau) bzw. unter unheiligen Bedingungen der Namensvergessenheit auch innerhalb der Theologie (Günter Bader). Und beide sind besonders an der Herausstellung der erneuernden Kraft des heiligen Geistes im christlichen Glauben interessiert. Die Metapher kommt in diesem Zusammengang bei de Certeau am explizitesten in seiner Mystik-Interpretation vor. Die Mystik versteht de Certeau insgesamt als einen metaphorischen Prozess, in dem die Übersetzungsarbeit an der Sprache auf die Krise der neuzeitlichen Gottesrede reagiert. Bei Bader wird die Metapher in ihrer soteriologischen Relevanz bedacht, indem sie den radikalmetaphorischen Übergang zwischen Ding und Sprache in Gang setzt. Die Urgestalt der Metapher ist der göttliche Name, in dessen Anrufung jene Übertragung zwischen Welt und Sprache jeweils neu anhebt.

Wollte man den Versuch einer Summe wagen, so ließe sich ein Vorschlag wie folgt formulieren: In der Sprache finden fortgesetzt Übertragungsprozesse und Sinnverschiebungen statt, und darin Gottes Geist am Werk zu sehen ist die hermeneutische Frucht des Gebets. Exemplarisch steht dafür das Seufzen der Betenden, die Paulus glauben, dass ihnen darin der Geist zu Hilfe kommt. Diese Metapher öffnet ihnen die Augen für ihre Berufung zur Freiheit der Kinder Gottes – Freiheit von und für die sprachlos seufzende Kreatur. Am Ort des betenden Menschen das Sprachlose in Sprache zu verwandeln ist Gottes schönstes Tun. Das und wie eine Theologie ›im Namen‹ diesen Wandel nachvollzieht, ist von Günter Bader zu lernen. Dass diese Sprache überraschend anders klingt als gedacht und doch Gabe des einen Gottes ist, das ist von de Certeau zu lernen. Beide verweisen darauf, dass im Gebet Gott selbst zur Sprache kommt, sei es im Reden, im Schweigen oder im Seufzen.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach Siegfried M. Schwertner, IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 3. überarb. u. erw. Aufl., Berlin/Boston 2014.

A. Michel de Certeau

Es wird die tatsächlich verwendete Literatur aufgeführt.

Ein vollständiges Werkverzeichnis findet sich unter Luce Giard, Bibliographie complète de Michel de Certeau, in: Recherches de Science Religieuse 76 (1988), 405–457.

Monographien und Herausgeberschaften

Le Mémorial de Pierre Favre, Paris 1960.

Jean-Joseph Surin, Correspondance, hg. v. Michel de Certeau, Paris 1966.

La prise de parole, Paris 1968. Wieder abgedruckt in: La prise de parole et autres écrits politiques, Montrouge/Paris 1994.

La possession de Loudun (1970), Édition revue par Luce Giard, Paris 2005 / The Possession at Loudun, übers. v. Michael B. Smith, Chicago/London 2000.

L'écriture de l'histoire, Paris 1975 / Das Schreiben der Geschichte, übers. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a. M. u. a. 1991.

L'invention du quotidien (1980), Bd. 1: Arts de faire, neu hg. u. eingel. v. Luce Giard, Paris 1990 / Die Kunst des Handelns, übers. v. Ronald Voullié, Berlin 1988.

L'invention du quotidien (1980), Bd. 2: Habiter, cuisiner, mit Luce Giard und Pierre Mayol, neu hg., erweitert und eingel. v. Luce Giard, Paris 1988.

La fable mystique. XVIe–XVIIe siècle, I, Paris 1982 / Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert, übers. v. Michael Lauble, mit einem Nachwort v. Daniel Bogner, Berlin 2010.

Aufsatzsammlungen

Histoire et psychanalyse entre science et fiction, nouvelle édition revue et augmentée, Paris (1987) 2002 / Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse, hg. v. Luce Giard, übers. v. Andreas Mayer, Wien 2006.

La faiblesse de croire, établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987 / GlaubensSchwachheit, hg. v. Luce Giard, Stuttgart 2009.

L'Étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris 2005 / Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, hg. u. übers. v. Andreas Falkner, Stuttgart 2018.

La fable mystique. XVIe–XVIIe siècle, II, hg. v. Luce Giard, Paris 2013.

Einzelne Aufsätze und Artikel

Aspects de la prière, in: Christus 13 (1/1957), 132–141.
La prière des ouvriers, in: Christus 15 (2/1957), 413–427.
Les lendemains de la décision. La »confirmation« dans la vie spirituelle, in: Christus 14 (1957), 187–205 / Die Tage nach der Entscheidung. Die »Bestätigung« im geistlichen Leben, übers. v. Andreas Falkner, Teil I: Geist und Leben 89 (3/2016), 317–327; Teil II: Geist und Leben 89 (4/2016), 428–432.
L'expérience du salut chez Pierre Favre, in: Christus 17 (1958), 75–92 / Die Erfahrung von Heil bei Peter Faber, übers. v. Andreas Falkner, in: Geist und Leben 87 (2014), 236–251.
»Mystique« au XVII[e] siècle. Le problème du langage »mystique«, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri du Lubac, Paris 1964.
Expérience chrétienne et langages de la foi, in: Christus 46 (1965), 147–163.
L'espace du désir ou Le »fondement« des Exercises Spirituels, in: Christus (1973), 118–128 / Der Sehnsucht Raum geben. Oder das Fundament der Geistlichen Übungen, übers. v. Andreas Falkner, in: Geist und Leben 89 (2016), 92–100.
Michel de Certeau/Jean-Marie Domenach, Le christianisme éclaté, Paris 1974.
Die Ernennung des Verderbten: »Luder«, in: Theoretische Fiktionen, 179–196.
Eine rätselhafte Gestalt, in: GlaubensSchwachheit, 29–31.
Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten, in: GlaubensSchwachheit, 33–40.
Christliche Autoritäten, in: GlaubensSchwachheit, 99–115.
Der gründende Bruch, in: GlaubensSchwachheit, 155–187.
Das Elend der Theologie, in: GlaubensSchwachheit, 207–213.
Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Transitus, in: GlaubensSchwachheit, 215–244.
Die Glaubensschwachheit, in: GlaubensSchwachheit, 245–250.
Le dire en éclats, in: La fable mystique II, 149–162.
Le regard: Nicolas de Cues, in: La Fable Mystique II, 51–121 / Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, übers. v. Christian Voigt, in: Volker Bohn (Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1990, 325–356.

2. Günter Bader

Es wird die tatsächlich verwendete Literatur aufgeführt. Eine vollständige Publikationsliste findet sich unter https://www.etf.uni-bonn.de/de/ev-theol/institute/systematische theologie/personen/bader

Monographien

Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes, Tübingen 1975.
Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 20), Tübingen 1985.
Symbolik des Todes Jesu (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 25), Tübingen 1988.
Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990.
Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993.
Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33), Tübingen 1996.

Die Emergenz des Namens. Amnesie, Aphasie, Theologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 51), Tübingen 2006.
Psalterspiel. Skizze zu einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54), Tübingen 2009.
Lesekunst. Eine Theologie des Lesens (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 76), Tübingen 2019.

Aufsätze und kleinere Traktate

Das Gebet Jonas. Eine Meditation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973), 162–205.
»Erfahrung mit der Erfahrung«, in: Hans Friedrich Geißer/Walter Mostert (Hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings, Zürich 1983, 137–153.
Jesu Tod als Opfer, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983), 411–431.
Theologica poetica, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83 (1986), 188–237.
Projizieren und Projizierenmüssen. Zur Einführung, in: Hans Friedrich Geißer (Hg.), Annahme der Endlichkeit. Aufsätze zur theologischen Anthropologie und Dogmeninterpretation, Zürich 1993, 9–17.
Gott nennen: Von den Götternamen zu den göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Ioanni Friderico Caprino sexagenario, amico sincerissimo, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989), 306–354.
Die Ambiguität des Opferbegriffs, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 36 (1994), 59–74.
Was heißt »Verstummen des Psalters«? in: Musik und Kirche 67 (1997), 358–366.
»Psalterium« – Der Beitrag eines biblisch-unbiblischen Begriffs zur poetischen Theologie, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen. Ein Werkstattbericht, Ludwigsfelde 1999, 82–110.
Alles neu – Eine poetisch-theologische Reflexion über Schöpfung und Neuschöpfung, in: Maria Moog-Grünewald (Hg.), Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne (Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft 11), Heidelberg 2002, 159–171.
Lob der Theologie. Theologiae Encomium. Am Ende der Dekanatszeit dargestellt am Dies academicus, Bonn, Sommer-Semester 2002, Rheinbach 2002.
Name – Nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Ästhetik und Gottesname, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 49 (2004), 111–125.
Der verborgene und offenbare Name, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Reden von Gott in der Mitte Europas. Evangelische Theologie im Kontext Bonn – Prag – Warschau, Rheinbach 2004, 23–36.
Was heißt ›Reden im Namen Gottes‹? in: Holt Meyer/Dirk Uffelmann (Hg.), Religion und Rhetorik, Stuttgart 2007, 23–34.
Verflochtenheit. Ein Versuch zur Unlesbarkeit des Gottesnamens, in: Philipp Stoellger (Hg.), Genese und Grenzen der Lesbarkeit, Würzburg 2007, 201–224.
Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?, in: Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand, Hannover 2007, 167–181.
Die Andacht zum Unbedeutenden. Vom Ursprung der Theologie. Antrittsvorlesung Bonn, 6.12.1995, Rheinbach 2008.

Minimal Theology. Überlegungen zur kleinstmöglichen Theologie. Abschiedsvorlesung Bonn, 25.1.2008, Rheinbach 2008.

Die Aufgabe des Hermeneuten. Vorlesung, Zürich 09.10.2009, Rheinbach 2010.

Name und Parallelismus. Semestereröffnungsvorlesung, Kopenhagen, 3.9.2010, Rheinbach 2011.

Absorption des Bösen?, in: Paul S. Fiddes/Jochen Schmidt (Hg.), Rhetorik des Bösen/The Rhetoric of Evil, Würzburg 2013, 143–164.

Lexikonartikel

Art. Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie VI. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 31, Berlin 2000, 765–781.

Art. Affekt I. Religionsphilosophisch und ethisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 1, Tübingen 1998, Sp. 134–135.

3. Sonstige Literatur

Jeremy Ahearne, Michel de Certeau. Interpretation and its Other, Cambridge 1995.

Ders., The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief, in: New Blackfriars 77 (1996), 493–504.

Emmanuel Alloa u. a. (Hg.), Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Stuttgart 2012.

Emil Angehrn, Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen, Tübingen 2010.

Ders., Verstehen und Nichtverstehen: Hermeneutik als Arbeit an den Grenzen des Sinns, in: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 161 (2010), 216–222.

Ders., Körper, Leib, Fleisch. Von den Inkarnationen der Sprache, in: Emmanuel Alloa/Miriam Fischer (Hg.), Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen, Göttingen 2013, 27–44.

Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, (dt. Erstausgabe 1958) München/Zürich [8]2010.

Aristoteles, Poetik, griechisch/deutsch, übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2012.

Ders., Rhetorik, übers. u. hg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 1999.

Heinrich Assel, Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 98), Göttingen 2001.

ders./Hans Christoph Askani (Hg.), Günter Bader zum 65. Geburtstag, in: Sprachgewinn. FS Günter Bader (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 11), Berlin 2008.

Hans Asmussen, Der Römerbrief, Stuttgart 1952.

Horst R. Balz, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39, München 1971.

Ders., Art. ἐντυγχάνω, Evangelisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart [3]2011, Sp. 1127–1129.

Hans-Martin Barth, Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981.

Ders., Spiritualität. Ökumenische Studienhefte 2, Bensheimer Hefte 74, Göttingen 1993.

Roland Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, in: Kursbuch 5 (1966), 190–196.
Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019.
Frederick C. Bauerschmidt, »The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology«, in: Modern Theology 12 (1996), 1–26.
Ders., »Walking in the Pilgrim City«, in: New Blackfriars 77 (1996), 504–518.
Ders., Michel de Certeau (1925–1986): Introduction, in: Graham Ward (Hg.), The Postmodern God. A Theological Reader, Oxford 1997, 135–142.
Bettina Bäumer/Hans Gerald Hödl, Art. Gebet/Meditation/Mystik – Ekstase, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaften. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 702.
Oswald Bayer, Glückliche Skepsis (Röm 8,26 f), in: Theologischer Beitrag 16 (1985), 99–102.
Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015.
Sylvia Bendel Larcher, Linguistische Diskursanalyse. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2015.
Thomas Benner, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nomini Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (Paderborner theologische Studien 26), Paderborn u. a. 2001.
Ulrich Berner/Christoph Bochinger/Rainer Flasche (Hg.), Opfer und Gebet in den Religionen, Gütersloh 2005.
Walter Bernet, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor (Themen der Theologie 6), Stuttgart/Berlin 1970.
Dominique Bertrand, La théologie négative de Michel de Certeau, in: Claude Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque »Michel de Certeau et le christianisme«, Paris 1991, 101–127.
Hans Dieter Betz, The Sermon on the Mount. A commentary on the Sermon of the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49), hg. v. Adela Yarbro Collings, Minneapolis 1995.
Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002.
Henning Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980.
Pierre Bühler u. a., Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 74), Tübingen 2016.
Markus Buntfuß, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (Theologische Bibliothek Töpelmann 84), Berlin/New York 1997.
Peter Burke, Die Geschichte der Annales. Die Entstehung der neuen Geschichtsschreibung, aktualisiert und mit einem neuen Nachwort versehen, Berlin (1991) 2004.
Ders., Michel de Certeau (1925–1986): Introduction, in: Graham Ward (Hg.), The Postmodern God. A Theological Reader, Oxford 1997, 135–142.
Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart (1977) ²2011.
Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Freiburg i. Br./München (1998) ²2016.

John Chan, Gebet als christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der »analogia fidei« Karl Barths (Arbeiten zur Systematischen Theologie 10), Leipzig 2016.

Hae-Kyung Chang, Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19–22, Wuppertal 2000.

Ashley Cocksworth, Prayer. A Guide for the Perplexed, London u. a. 2018.

Cornelia Coenen-Marx, Art. πορoσκυνέω. Hermeneutische Überlegungen, in: Lothar Coenen/Klaus Haacker (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Witten (2002) ^{2}2010, 613–614.

Joachim Dalfen, Warum erleben Gestalten des antiken Mythos so viele Metamorphosen?, in: Sabine Coelsch-Foisner/Michaela Schwarzbauer (Hg.), Metamorphosen. Akten der Tagung der Interdisziplinären Forschungsgruppe Metamorphosen, Zell an der Pram, 2003, Heidelberg 2005, 21–38.

Ingolf Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 379–409.

ders./Philipp Stoellger (Hg.), Gott nennen (Religion in philosophy and theology 35), Tübingen 2008.

Ders., Radikale Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung 23), Leipzig 2010.

Ders./Pierre Bühler/Andreas Hunziker (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute? (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 60), Tübingen 2013.

ders., Bestimmte Unbestimmtheit. Zur Denkform des Unbestimmten in der christlichen Theologie, in: Theologische Literaturzeitung 139 (2014), Sp. 3–36.

Ders./Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (Quaestiones disputatae 275), Freiburg i. Br. 2016.

Ders., Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte, Tübingen 2018.

Friedhelm Decher, Handbuch der Philosophie des Geistes, Darmstadt 2015.

Gerhard Delling, Art. ἀντιλαμβάνομαί ἀντιλημψίς συναντιλαμβάνομαι in: Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament 1 (1933), 375–376.

Jacques Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien ^{2}2006.

Robert Deutsch, La nouvelle histoire – Die Geschichte eines Erfolges, in: Neue Historische Literatur 233 (1981), 107–129.

Thomas Deutsch, O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer theologische Studien 75), Trier 2010.

Ders., Perspektiven des Dialogs. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gebetslehre Richard Schaefflers, in: Bernd Trapp u. a. (Hg.), Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie, Freiburg i. Br. 2013, 284–300.

Francois Dosse, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2007.

Oskar Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien, Hildesheim, New York 1970.

James D. G. Dunn, Romans 1–8, World Biblical Commentary 38, Dallas 1988.

Gerhard Ebeling, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, München/Hamburg Tübingen 1963.

ders., Gott und Wort, Tübingen 1966.

Ders., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975.

Ders., Das Gebet, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 405–427.

Ders., Die Klage über das Erfahrungsdefizit der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 3–28.
Ders., Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978), 99–116.
Ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1–3, Tübingen 1979.
Ders., »Christus … factus est peccatum metaphorice« (1992), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 4, Tübingen 1995, 583–609.
Ders., Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 2006.
Ekkehard Eggs, Art. Metapher, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 5 (2001), 1099–1183.
Georg Eickhoff, Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau, in: Stimmen der Zeit 126 (4/2001), 248–260.
Wilfried Eisele (Hg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet, Freiburg i. Br. 2013.
Gerald Ellard, The Odyssey Of A Familiar Prayer, in: Theological Studies 2 (1941), 221–241.
Hans Peter Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Köln Dissertation 1967.
Erich Fascher, Theologische Beobachtungen zu δεῖ in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin 1954, 228–254.
Andreas Falkner, »Geschichte verspüren«. Eine Hinführung zu drei Texten von Michel de Certeau SJ, in: Geist und Leben 90/2 (2017), 208–211.
Wolfgang Fenske, »Und wenn ihr betet …« (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 21), Göttingen 1997.
Gaston Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola, Bd. 1, Paris 1956.
Johannes Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003.
László F. Földényi, Heinrich von Kleist. Im Netz der Wörter, übers. v. Akos Doma (Batterien 66), München 1999.
Marian Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007.
Ders., Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2018.
Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141/4), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1992.
Hans-Martin Gauger, Art. Psycholinguistik, in: Hans Peter Althaus/Helmut Henne/Herbert Ernst Wiegand (Hg.), Lexikon der germanistischen Linguistik, Tübingen 198, 421–428.
Roland Gebauer, Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien, Gießen/Basel 1989.
Claude Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque »Michel de Certeau et le christianisme«, Paris 1991.
Hans Friedrich Geisser, Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird, und vom Geist, der unserer Schwachheit aufhilft (Röm 8,26 f.), in: Praktische Theologie 12 (1977), 274–295.
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Das Seufzen der Schöpfung nach Herrlichkeit, in: Una Sancta 57 (2002), 274–288.

Benedikt Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011.

Burkhard Gladigow, Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: Frühmittelalterliche Studien 19 (1984), 19–43.

Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Neukirchen-Vluyn 1978.

Manfred Görg, Art. Dämonen/Geister, II. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 2 (1999), Sp. 535–536.

Johannes Greifenstein, Ausdruck und Darstellung von Religion im Gebet. Studien zu einer ästhetischen Form der Praxis des Christentums im Anschluss an Friedrich Schleiermacher, Tübingen 2016.

Andreas Grossmann, Heidegger-Lektüren, Würzburg 2005.

Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6), Leipzig 1999.

Alois M. Haas, Art. mort mystique, in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 10 (1980), Sp. 1777–1790.

Eva Harasta, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005.

Peter Hardt/Klausch von Stosch (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007.

Irénée Hausherr, Abnégation, Renoncement, Mortification, in: Christus 22 (1959), 248–252.

Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt (1983) [2]1996.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. Hans Friedrich Wessels/Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988.

Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Bd. 14, Frankfurt a. M. 2007, 5–30.

Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München (1918) [5]1923.

Erin M. Heim, Adoption in Galatians and Romans. Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiothesia Metaphors, Leiden/Boston 2017.

Heinrich von Kleist, Amphitryon, in: *Heinrich von Kleist*, *Sämtliche Werke*, Berliner Ausgabe, Bd. I/4, hg. v. Roland Reuß/Peter Staengle, Basel/Frankfurt a. M. 1991.

Hede Helfrich/Harald G. Wallbott, Art. Theorie der nonverbalen Kommunikation, in: Hans Peter Althaus/Helmut Henne/Herbert Ernst Wiegand (Hg.), Lexikon der germanistischen Linguistik, Tübingen 1980, 267–275.

Abraham J. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik (Information Judentum 3), Neukirchen-Vluyn (1982) [4]1999.

Doris Hiller, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 22), Neukirchen-Vluyn 1999.

Rainer Hirsch-Luipold/Michael Trapp (Hg.), Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede des Maximos von Tyros, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen von Barbara E. Borg, Franco Ferrari, Alfons Fürst, Rainer Hirsch-Luipold, Michael Trapp, Vincenzo Vitiello, Tübingen 2018.

Maurus Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu ›Demokrit‹ B 142, Meisenheim 1979.

JOHANNES HOFF, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn 1999.

DERS., Erosion der Gottesrede und christlichen Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich, in: Orientierung 63 (1999), 116–119, 130–132, 135–137.

DERS., »Philosophie als performative Praktik«, in: Harald Schwätzer/Klaus Reinhardt (Hg.), Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Regensburg 2005, 93–120.

DERS., Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ. Certeau's (Mis-)Reading of *Corpus Mysticum* and the Legacy of Henri de Lubac, in: Inigo Bocken (Hg.), Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel de Certeau, Leuven/Paris/Walpole, MA 2013, 87–109.

DERS., The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013.

KLAUS HOFMANN, Die Metaphoreszenz der jüngeren Theologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 57 (2015), 521–549.

ADOLF HOLL, Das kräftigste Gebet, in: Alexis Carrel u.a. (Hg.), Kann man noch beten?, Zürich 1973, 67–88.

FRIEDRICH HORN, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 154), Göttingen 1992.

DERS. (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2012.

STEFAN HUBER, Analysen zur religiösen Praxis. Ein Blick in die Schweiz, in: Bertelsmannstiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

WOLFGANG HUBER, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne (Kaiser Taschenbücher 74), München 1990, 29–65.

WILLI HÜBINGER, Einübung und Weisung. Das stille Gebet vor der Kommunion »Domine Jesu Christe« und »Perceptio« als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit des Priesters, in: Geist und Leben 69 (1996), 56–66.

MANFRED HUTTER, Art. Dämonen/Geister, I. Religionsgeschichtlich (Alter Orient und Antike), in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 2 (1999), Sp. 533–535.

IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer, Würzburg (1998) [3]2003.

DERS., Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg/Basel/Wien 1966.

ROMAN JAKOBSON, Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze [1939/41], Frankfurt a.M. 1969.

DERS., Linguistik und Poetik, in: Elmar Holenstein u.a. (Hg.), Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, Frankfurt a.M. 1979, 83–121.

BERND JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn (2003) [4]2013.

BERND JASPERT, Spiritualität oder Frömmigkeit? Beiträge zur Begriffsklärung, Nordhausen 2013.

ROBERT JEWETT/ROY D. KOTANSKY, Romans. A Commentary, hg.v. Eldon J. Epp, Minneapolis/MN 2007.

SYBILLE KRÄMER, Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a.M. 2008.

Cyprian Krause, Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader, Münster 2007.

Johannes vom Kreuz, Des Heiligen Johannes vom Kreuz Kleinere Schriften, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Kapitel III: Geistliche Leitsätze und Denksprüche, hg. v. Aloysius ab Immac. Conceptione/Ambrosius a. S. Theresia, München [5]1956.

Ders., Aufstieg auf den Berg Karmel, Vollständige Neuübertragung, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg., übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien [3]1999.

Wolf Krötke, Luther und der verborgene Gott, in: www.die-kirche.de, Nr. 11 (13. März 2016).

Klaus-Peter Jörns, Von der Blutfrömmigkeit zum Leben aus der Gotteskindschaft, in: Werner Zager (Hg.), Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft, Leipzig 2015, 129–148.

Eberhard Jüngel, Was heißt beten?, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen (1990) [2]2003, 397–405.

ders., Metaphorische Wahrheit, in: Paul Ricœur/ders., Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 77–122.

Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: *Immanuel Kants Werke. Schriften von 1790–1796*, Bd. VI, hg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1923.

Ernst Käsemann, An die Römer, Handbuch zum Neuen Testament 8, Tübingen (1973) [4]1980.

Stefan Kiechle, Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 17), Würzburg 1996.

Ders., Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität, Würzburg 2010.

Armin Kistenbrügge, Das Gebet in der Dogmatik. Untersucht am Beispiel von Gerhard Ebelings Dogmatik des christlichen Glaubens (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 9), Frankfurt a. M. u. a. 2000.

Bernhard Klinger, Anima Christi. Biblische Quellen eines Gebets, in: Geist und Leben 85 (2012), 358–375.

Claudia Kohli Reichenbach, Spiritualität und Sprache. Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung, in: Ralph Kunz/dies. (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012, 197–207.

Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt (2007) [3]2011.

Matthias Krieg/Hans Weder, Leiblichkeit (Theologische Studien, 128. Forschung), Zürich 1983.

Claudia-Edith Kunz, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg 1996.

Peter Kuon, Metamorphosen. Ein Forschungsprogramm für die Geisteswissenschaften, in: Sabine Coelsch-Foisner/Michaela Schwarzbauer (Hg.), Metamorphosen. Akten der Tagung der Interdisziplinären Forschungsgruppe Metamorphosen, Zell an der Pram, 2003, Heidelberg 2005.

Christof Landmesser, Der Wahrheit verpflichtet. Eine Einleitung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche/Beiheft 9: Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung, Tübingen 1995, 1–2.

Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, übers. v. Achim Russer, (Paris 2002) Frankfurt a. M. 2011.

Robert Launay, Art. Structuralism and Poststructuralism, in: New Dictionary of the History of Ideas, Bd. 5, Detroit u. a. 2005, 2260–2267.

Robert Leuenberger, Zeit in der Zeit. Über das Gebet, Zürich 1988.

Emmanuel Levinas, De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme, in: Les études philosophiques 2 (1984), 157–163 / Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkung zu einer Modalität des Jüdischen, in: Wilhelm Breuning/Hanspeter Heinz (Hg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg/Basel 1985, 62–70.

Peng Li u. a., The peptidergic control circuit for sighing, in: Nature 530 (2016), 293–207.

Lothar Lies, Ignatius von Loyola. Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien, Innsbruck 1983.

Ders., Bedankte Berufung. Zur eucharistischen Struktur der ignatianischen Exerzitien, Innsbruck/Wien 2007.

Charles Lock, Michel de Certeau: walking the *via negativa*, in: Paragraph 22 (1999), 184–198.

Hermut Löhr, Formen und Traditionen des Gebets bei Paulus, in: Hans Klein/Vasiel Mihoc/Karls-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.–8. August 2007, Tübingen 2009, 115–132.

Hans-Jürgen Luibl, Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 30), Tübingen 1993.

Judith Luig, Warum ich bete, in: ZEIT online, 14. März 2019, https://www.zeit.de/gesellschaft/2019-02/glaube-beten-religion-spiritualitaet-zweifel-gottesruf (Zugriff am 19.3.2019).

Martin Luther, Rationis Latomianae confutatio [1521], WA 8, 43–128 / Wider den Löwener Theologen Latomus, in: *Ausgewählte Werke*, Ergänzungsreihe, Bd. 6, hg. v. H. H. Borcherdt/Georg Merz, München [3]1953.

Ders., Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis [1928], WA 26, 261–509.

Ders., Fastenpostille [1525], WA 17/II, 3–247.

Jean-Francois Lyotard, Der Widerstreit, München 1987.

Ders., Heidegger und »die Juden«, Wien 1988.

Michael Mach, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (Texts and studies in ancient Judaism 34), Tübingen 1992.

Jean-Luc Marion, Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens, in: Internationale Katholische Zeitschrift 4 (1975), 218–227.

Reinhard Margreiter, Medienphilosophie. Eine Einführung, Würzburg (2007) [2]2016.

Andreas Mauz, Gut aufs Ganze gegangen. In Andrea Albrecht u. a. (Hg.), Rezension zu: Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015, in: JLTonline (21.07.2018), http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0222-00395.

Annette Meuthrath, Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis (Religionen in der pluralen Welt 14), Berlin 2014.

Michael Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019.

Rudolf Mohr, Art. Mors mystica, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 364–365.

Joseph Moingt, »Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent«, in: Recherches de Sciense Religieuse 91/4 (2003), 577–587.

Sigmund Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 32 (1933), 97–130.

Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht, hg. u. komm. v. Brian Kolodiejchuk, München 2007.

Joachim Negel, Die Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013.

ders., Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 51), Berlin 2014.

Athanase Negoita, Art. הגה, in: Evangelisches Wörterbuch zum Alten Testament II (1977), 343–347.

Nikolaus von Kues, De visione Dei / Die Gottesschau, in: ders., Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingef. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. 3, Wien 1967, 93–219.

Emmanuel A. Obeng, The origins of the spirit intercession motif in Romans 8,26, in: New Testament Studies 32 (1986), 621–632.

Peter von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Göttingen 1975.

Karl-Heinrich Ostmeyer, Das immerwährende Gebet bei Paulus, in: Theologische Beiträge 33 (2002), 274–289.

Ders., Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 197), Tübingen 2006.

Dewi Z. Phillips, The Concept of Prayer, Oxford 1981.

Simon Peng-Keller, Geistbestimmtes Leben. Spiritualität, Zürich 2012.

Ders., Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care 3 (2014), 36–47.

Jaime Pérez-Boccherini Stampa, Las funciones salvíficas de Christo en los ejercicios ignacianos, Madrid 2013.

Gerhard Plumpe, Art. Strukturalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998), 342–347.

Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

Ders., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009.

Wiard Popkes, Art. δεῖ, Evangelisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, Stuttgart ^{3}2011, 668–671.

Stanley E. Porter / Jason C. Robinson, Hermeneutics. An introduction to interpretive theory, Grand Rapids/MI 2011.

Edouard Pousset, La vie dans la Foi et la Liberté. Essai sur les Exercices Spirituels de St. Ignace de Loyola, Paris 1972.

Andrew Prevot, Thinking Prayer. Theology and Spirituality Amid the Crisis of Modernity, Notre Dame/IN 2015.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie, eingel. u. übers. v. Adolf M. Ritter, Stuttgart 1994 / Günter Heil/Adolf Martin (Hg.), Corpus Dionysiacum, Bd. II, Berlin/New York 1991.

Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 11–31.

ders., Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers, Sämtliche Werke, Bd. 13, Freiburg 2006, 35–265.

Albert Raffelt, Art. Nouvelle Théologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), Sp. 935–937.

Ulrich Raulff, Wiedersehen mit den Siebzigern. Die wilden Jahre des Lesens, Stuttgart 2014.

Thomas Rentsch, Leibapriori und Praxis, in: Bernhard Irrgang/ders. (Hg.), »Leib« in der neueren deutschen Philosophie, Würzburg 2015, 105–123.

Henning Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament, Stuttgart u. a. 1986.

Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

Ders., Gott nennen (1977), in ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. u. hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182.

Ders., Die lebendige Metapher, München 1986.

Rainer Maria Rilke, Gesammelte Gedichte, München 2006.

Helmer Ringgren, Art. תַּחֲנוּנִים, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 8 (1995), 641–643.

Joachim Ringleben, Luther zur Metapher, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), 336–239.

William E. W. Robinson, Metaphor, Morality, and the Spirit in Romans 8:1–17, Atlanta 2016.

Eckhard Rolf, Metapherntheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin/New York 2005.

Hartmut Rosenau, Das »Seufzen« der Kreatur. Das Problem der Anthropozentrik in einer Theologie der Natur, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 35 (1993), 57–70.

Dominique Salin, Michel de Certeau and the Spirituality of St Ignatius, in: The Way 55 (3/2016), 48–57 / Michel de Certeau und Ignatius, in: Geist und Leben 89 (3/2016), 309–316.

Elmar Salmann, Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums (Studia Anselmiana 94), Rom 1986.

ders., Art. Gebet, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 183–184.

Ders./Joachim Hake (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 54 (2012), 39–65.

Ders., Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 62), Tübingen 2013.

Ders. (Hg.), Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik, Hamburg 2019.

Rolf Schäfer, Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968), 117–128.

Peter Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchung zur rabbinischen Engelvorstellung (Studia Judaica 8), Berlin 1975.

Richard Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Quaestiones disputatae 94), Freiburg i.Br. 1982.

Ders., Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988.

ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989.

Johanna Scheel, Das altniederländische Stifterbild. Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis, Berlin 2014.

Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Zweite Auflage (1830/31), Kritische Gesamtausgabe I/13,2, Berlin/New York 2003.

Christoph Schluep, Der Ort des Christus. Soteriologische Metaphern bei Paulus als Lebensregeln, Zürich 2005.

Jochen Schmidt, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (Religion in philosophy and theology 58), Tübingen 2011.

Walter Schmithals, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17–8,39, Stuttgart u.a. 1980.

Johannes Schneider, Art. οτενάζω, στεναγμός, συστενάζω, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7 (1964), 600–603.

Michael Schneider, »Unterscheidung der Geister«. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck/Wien 1983.

Julius Schniewind, Das Seufzen des Geistes, in: Ernst Kähler (Hg.), Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, 81–103.

Frieder Schulz, Evangelische Rezeption der Formel »lex orandi – lex credendi«, in: Liturgisches Jahrbuch 49 (1999), 182–184.

Christoph Schwöbel, Art. Religion, IV. Religion und die Aufgabe der Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 7 (2004), Sp. 279–286.

Christian Scriver, Vorrede, in: Michael Cubach (Hg.), Einer gläubigen und andächtigen Seele vermehrtes Bet=Buß=Lob= und DanckOPfer, Leipzig 1739.

Thomas Söding, Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg/Basel/Wien 1992, 75–130.

Dorothee Sölle, Wir wissen nicht, was wir beten sollen, in: Die Wahrheit ist konkret, Olten/Freiburg i.Br. 1967, 103–116.

dies., Gebet, in: dies., Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten 1968, 109–117.

Philipp Jakob Spener, Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten, III. Theil, 6. Capitel, in: *Philipp Jakob Spener Schriften*, hg.v. Erich Bayreuther, Bd. XIII.2, Hildesheim/Zürich/New York 1999.

Hans-Peter Stähli, Art. פלל, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2 (1984), 427–432.

Pirmin Stekeler, Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 1: Gewissheit und Vernunft, Hamburg 2014.

Philipp Stoellger, Vom vierfachen Sinn der Metapher. Eine Orientierung über ihre Formen und Funktionen, in: Pierre Bühler/Tibor Fabiny (Hg.), Interpretation of Texts, Sacred and Secular. Proceedings of the International Conference at the Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba, Hungary, 3.–5. September 1998, Zürich/Budapest 1999, 87–116.

ders., Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltهermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39), Tübingen 2000.

ders., Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft, in: Zeitschrift für Theologe und Kirche 106 (2009), 223–263.

ders., Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«, Tübingen 2010.

Jörg Stolz, Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: Christoph Bochinger (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Nationales Forschungsprogramm NFP 58, Zürich 2012, 77–107.

Ders., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.

Hermann Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München (1924) [9]1989.

Simon Strick, Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in »De visione Dei«, in: Harald Schwaetzer (Hg.), Nicolaus Cusanus – Perspektiven seiner Geistphilosophie, Regensburg 2003, 213–225.

Josef Sudbrack, »Gott in allen Dingen finden«. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: Geist und Leben 65 (1992), 165–186.

Teresa von Avila, Die Wohnungen der inneren Burg, in: *Werke und Briefe. Gesamtausgabe,* Bd. 1, hg. übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien 2015, 1680–1900.

Gerd Theißen, Glossolalie – Sprache des Unbewußten?, in: ders., Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131), Göttingen 1983, 269–340.

Michael Theobald, Der Römerbrief, Darmstadt 2000.

Erika Thomalla, Mit Ach und Weh. Seufzen im 18. Jahrhundert, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 91 (2017), 1–17.

Ernst Tugendhat, Über Religion, in: Anthropologie statt Metaphysik, München (2007) [2]2010.

Christiane Tietz, Was heißt: Gott erhört Gebet?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106 (2009), 327–344.

Joachim Valentin, Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben und Werk von Michel de Certeau SJ, in: Orientierung 61 (1997), 123–128.

ders., Michel de Certeau, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2009, 97–100.

Edmond Vansteenberghe, Art. Aspirations, in: Dictionnaire de Spiritualité 1 (1937), Sp. 1017–1025.

Denis Vasse, Le temps du désir, Paris 1969/Bedürfnis und Wunsch. Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung, Olten 1973.

Jörg Villwock, Die Sprache – ein Gespräch der Seele mit Gott. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik (Das Abendland 24), Frankfurt a.M. 1996.

ders., Metapher und Bewegung (Frankfurter Hochschulschriften zur Sprachtheorie und Literaturästhetik 4), Hamburg 1999.

Elke Vlemincx u.a, Why do you sigh? Sigh rate during induced stress and relief, in: Psychophysiology 46 (2009), 1005–1013.

Samuel Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147), Göttingen 1989.

ders., Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144), 163–192.

ders., Seufzen statt Lobpreisen. Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8, in: Bernd Janowski/Thomas Günther/u.a. (Hg.), Natur und Schöpfung (Jahrbuch für Biblische Theologie 34), Göttingen 2019, 137–177.

Johannes Wallmann, »Herzensgebet oder Gebetbuch? Frömmigkeit und Gebet im Pietismus«, in: ders., Gesammelte Aufsätze II: Pietismusstudien, Tübingen 2008, 284–307.

Stefan Walser, Der doxologische Aspekt der Gebetslehre Richard Schaefflers, in: Bernd Trapp u.a. (Hg.), Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie, Freiburg i.Br. 2013, 301–320.

ders., Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Scientia&religio 13), Freiburg/München 2015.

Graham Ward (Hg.), The Certeau Reader, Oxford/Malden, Massachusetts 2000.

Hans Weder, Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993).

Wilhelm Weischedel, Vom Sinn des Gebets, in: Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960, 152–157.

Saskia Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus Müller mit Gerhard Lacher (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193–214.

Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel (Religion – Geschichte – Gesellschaft 20), Münster 2005.

ders., Zukunftsgestalten des Christseins: Frömmigkeit heute und morgen, in: ders., u.a. (Hg.), Der Christ der Zukunft – The Christian of the Future, Opole 2011, 125–138.

Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2, Neukirchen-Vluyn 1980.

Raymond Winling, Art. Nouvelle Théologie, in: Theologische Realenzyklopädie 24 (1994), 668–675.

Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, Werkausgabe, Bd. 8, hg.v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1984.

Jens Wolff, Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 47), Tübingen 2005.

Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

ders., Der Brief an die Römer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014.

Markus Wriedt, Gebet und Theologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984), 421–452.

Jürg Wüst-Lückl, Theologie des Gebets. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick, Freiburg/CH 2007.

Ruth Wuyts u. a., Sigh rate and respiratory variability during normal breathing and the role of negative affectivity, in: International Journal of Psychophysiology 82 (2011), 175–179.

Hartmut Zinser, Art. Gott, I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 3 (2000), Sp. 1098–1100.

Ruben Zimmermann, Metaphern und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, in: Theologische Zeitschrift 56 (2000), 108–133.

ders., in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer u. a., Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.

Hans Zollner, Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen »Unterscheidung der Geister«, Innsbruck 2004.

Namenregister

Sachregister